

Università degli Studi di Napoli “Federico II”

Dipartimento di Studi Umanistici



Dottorato di Ricerca in *Scienze Filosofiche*

XXVIII CICLO

Tesi di dottorato in

FILOSOFIA TEORETICA



Il cielo e la terra.

Origine del pensiero e pensiero nell'interpretazione dei presocratici di Eugen Fink

Candidato:

dott. Lorenzo De Stefano

Tutor:

Ch.mo Prof. Nicola Russo

Coordinatore:

Ch.mo Prof. G.A. Di Marco

Anno Accademico 2016/2017

Ringraziamenti

Desidero ringraziare il mio tutor e maestro prof. Nicola Russo semplicemente per avermi insegnato tutto quello che so e che ancora non so, per i consigli e la disponibilità mostratami durante il mio “apprendistato filosofico”. È doveroso ringraziare, altresì il coordinatore il prof. G.A. Di Marco per l’attenzione e la solerzia durante il ciclo di dottorato. Un grande, doveroso e sentito ringraziamento va poi al prof. Stephan Grätzel e alla prof.ssa Annette Hilt della *Internationale Eugen Fink-Forschungsstelle für phänomenologische Anthropologie und Sozialphilosophie* della JG Universität di Mainz, per la calorosa ospitalità, i preziosi suggerimenti, e i proficui scambi di idee, per avermi fatto sentire *wie in der Heimat*, senza di loro il lavoro, nella veste attuale, non sarebbe stato minimamente possibile. Ringrazio poi il prof. Felice Masi per i saggi consigli e le ampie vedute, e il mio amico dott. Luigi Laino per una serie di motivi troppo lunghi da elencare e che lui ben sa. Ringrazio, infine la mia famiglia e Maria Rosaria per avermi sopportato, supportato e assecondato in questi quattro anni difficili, i miei fratelli acquisiti di Tübingen: Angelo e Mattia, Emanuele e Dario e in ultimo, ma soprattutto, la mia ostinazione.

Sommario

Introduzione – Scopo e occasione della ricerca	p. 10
--	-------

PARTE PRIMA

I Una nuova via per la fenomenologia

L'inizio del sodalizio intellettuale con Edmund Husserl	p.15
Analisi intenzionale e pensiero speculativo	p.21
Concetti operativi e tematici: il linguaggio della fenomenologia	p.31
Mondo come orizzonte e come origine	p.40

II Differenza cosmologica e questione del mondo

2.1 L'esperienza ontologica: prolegomena per la <i>Weltfrage</i>	p.53
2.2 La differenza cosmologica	p.76

PARTE SECONDA

III A che i Greci

3.1 Storia, Mondo, Progetto ontologico	p.93
3.2 Fenomenologia e Storicità, un confronto con Husserl ed Heidegger	p.105

IV Anassimandro

4.1 La rilettura Aristotelica della storia della metafisica	p.122
4.2 <i>Apeiron</i> come analogon del mondo	p.134

V Eraclito

5.1 Freiburg 26.9.1934	p.148
5.2 Filosofia simbolica	p.162
5.2.1 La <i>Feuerlehre</i>	p.166
5.2.2 La teoria degli opposti	p.182
5.2.3 Ade e Dioniso: l'unità della via	p.186
5.2.4 Desti e Dormienti	p.196
5.3 La filosofia autentica	p.202
5.3.1 L'uno: il sapiente	p.204
5.3.2 Il nesso <i>Logos-physis</i>	p.213
5.3.3 <i>Aion pais esti paizon</i>	p.224

VI Parmenide

6.1 Dalla fisiologia all'ontologia	⋮	p.231
6.2. <i>Semata</i> e linguaggio		p.253
6.3 La <i>Weltvergessenheit</i> della metafisica occidentale		p.268

VII Conclusioni

7. Conclusioni e risultati della ricerca	p.282
Bibliografia	p.294

Opere di Eugen Fink ed elenco delle abbreviazioni

AuN – *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, M. Nijhoff, Den Haag, 1959.

CM – *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*
hrsg. H. Ebeling, G. van Kerckhoven, Kluver, Dordrecht-Boston-London, 1988, tr. it. a cura di A.
Marini, Franco Angeli, Milano, 2009.

EFGA 3/2 – *Eugen Fink Gesamtausgabe, Phänomenologische Werkstatt 2*, a cura di R.
Bruzina, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2008.

EFGA 5/2, *Sein und Endlichkeit*, hrsg. von R. Lazzari, Alber, Freiburg-München, 2016.

EFGA 7, *Spiel als Weltsymbol*, hrsg. von K. Nielsen/H.R. Sepp, Alber, Freiburg-München,
2010.

EWL, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Rombach, Freiburg, 1970.

EiP, *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1985, tr. it. a cura di
A. Lossi, Edizioni ETS, Pisa, 2011.

GaP, *Die Grundfragen der antiken Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985,
tr. it. a cura di A. Ardovino, tr. it. S. Bertolini, Donzelli, Roma 2013 .

GP – *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Rombach, Freiburg, 1978.

HS, *Heraklit, Seminar Wintersemester 1966/67*, hrsg. F.-W. von Herrmann, Vittorio
Klostermann, Frankfurt a.M., 1970, tr. it. a cura di A. Ardovino, Laterza, Bari, 2010.

MuT, *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1969.

NuD, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, a cura di F.-A. Schwarz,
Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2004, tr. it. a cura di A. Lossi, Edizioni ETS, Pisa 2006.

NFW, *Natur, Freiheit, Welt: Philosophie der Erziehung*, hrsg. F.-A. Schwarz, Königshausen &
Neumann, Würzburg, 1992.

Ni, *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960, ed. it. a cura di M. Cacciari, tr. it. P.
Rocco Traverso, Marsilio, Padova, 1976.

PdG, *Philosophie des Geistes*, hrsg. F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg,
1994.

SWW, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-fragen zum Problem des Pänomens-Begriffs*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1958.

SzP, *Studien zur Phänomenologie 1930-39*, Den Haag, Nijhoff, 1966, tr. it. N. Zippel, Lithos Editrice Roma 2010.

VuB – *Vergegenwartigung und Bild*, in *Studien zur Phänomenologie 1929-30*, M. Nijhoff, Den Haag, 1966, pp. 74 ss., anche in *Studien zur Phänomenologie, 1930-39*, Nijhoff, Den Haag 1966; tr. it. a cura di G. Jan Giubilato, Mimesis, Milano, 2014.

ZoF: *Zur ontologische Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*, Nijhoff, Den Haag, 1957.

Opere di Husserl

Hua, E. HUSSERL, *Husserliana*, Gesammelte Werke, hrsg. von R. Bernet et alii, M. Nijhoff, Den Haag-Dordrecht/Boston/Lancaster 1950 e sgg:

Hua I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. S. Strasser, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.

Hua III-1 - *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie I. Halbband: Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck*, a cura di Karl Schuhmann. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1977, tr. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.

Hua VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, tr. it. E. Filippini a cura di E. Paci, Il Saggiatore, Milano, 2002.

Hua VIII, *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1959.

Hua IX, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Hrsg. Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1968.

Hua XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*, a cura di Iso Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.

Hua XXVIII, *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, hrsg. T. Nenon H.R. Sepp, Den Haag Netherlands, 1988.

Hua XXXII, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, hrsg. M. Weiler, Kluver, Dordrecht 2001.

Opere di Martin Heidegger

HGA, M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, hrsg. von F.-H. von Hermann et alii, Klostermann, Frankfurt a. M., 1975 e sgg.

HGA V: M. Heidegger, *Holzwege*, hrsg. F.-W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt a. M., 1977.

HGA VI.1/VI.2, M. Heidegger, *Nietzsche*, hrsg. von B. Schillbach, Klostermann, Frankfurt a.M., 1997, tr. it. a cura di S. Volpi, Adelphi, Milano 1997.

HGA VII, *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F-W- von Herrmann, Klostermann Frankfurt a.M. 2000, tr. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976.

HGA IX, *Wegmarken*, hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M., 1976, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987.

HGA XX, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M 1979, tr.it Prolegomena alla storia del concetto di tempo, a cura di R. Cristin e A. Marini, Il Melangolo, Genova, 1991.

HGA XXII, *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, hrsg. von F. K. Blust Klostermann, Frankfurt a.M 1993, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000.

HGA XXIV, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M., 1975, tr. it. a cura di A. Fabris, il Melangolo, Genova 1999.

HGA XXXII, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, hrsg. Von I. Görland, Klostermann, Frankfurt a.M., 1980, tr. it. a cura di E. Mazzarella, La fenomenologia dello spirito di Hegel, Guida, Napoli, 2000.

HGA XXXIX, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" WS 1934/1935*, hrsg. S. Ziegler, Klostermann, Frankfurt a.M 1980.

HGA XL, *Einführung in die Metaphysik*, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, tr. it a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1990.

HGA LI, *Grundbegriffe*, hrsg. P. Jaeger, Frankfurt a.M., Klosterman, 1981.

HGA LIV, *Parmenides*, hrsg von M. F. Fring, Klostermanni, 1982, tr. it. cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 1992.

SuZ, *Sein und Zeit*, Niemayer, Tübingen, 1929, tr. it. a cura di P. Chiodi, Loganesi, Milano, 2006.

WiM , *Was ist Metaphysik*, Klosterman, Frankfurt a. M, 1955.

«Vielleicht ist in einem profunde Sinne nicht das “Gegebene” das Thema der Philosophie. Philosophie ist wesentlich Spekulation und Konstruktion, so zwar daß dieser ein eigenes Sinn aufweisendes Sehenlassen eignet» (EFGA 3/1 p.353)

«Solange ein endlicher Mensch philosophiert, bleibt er in der Gefahr, daß seine “Wahrheiten” ihm in der hand vergehen, daß er “verbrennen muss, was er angebetet hat». (WE. P.348).

«Es ist ebensosehr die Aufgabe der Philosophie, den stehenden Bereich der Phänomene sachgetreu zu durchforschen, als auch darüber hinauszuforschen, in eine Seinsbewegung zurückzudenken, welche überhaupt erst die Phänomene zum Stand bringt. Die Philosophie muss phänomengebunden Sachlichkeit vereinen mit spekulativer Kraft (SWW p.51.)»

Time present and time past
Are both perhaps present in time future
And time future contained in time past.
If all time is eternally present
All time is unredeemable.
What might have been is an abstraction
Remaining a perpetual possibility
Only in a world of speculation.
What might have been and what has been
Point to one end, which is always present.
Footfalls echo in the memory
Down the passage which we did not take
Towards the door we never opened

Into the rose-garden. My words echo

Thus, in your mind.

T.S. Elliot, *The Four Quartets*

Introduzione

Il presente studio ha per oggetto l'interpretazione del primo cominciamento del pensiero occidentale nell'opera di Eugen Fink, inerentemente allo sviluppo della prospettiva onto-cosmologica dei cosiddetti *Nachkriegigen Jahren* successivi al periodo di assistentato con Edmund Husserl. Ciò vuol dire orientarsi verso il nucleo tematico fondamentale del pensiero dell'autore: la questione del mondo, o meglio della differenza cosmologica tra mondo ed ente. La domanda riguardo l'origine del mondo ha nella filosofia di Fink lo stesso ruolo che la questione della soggettività trascendentale ha nella filosofia del maestro Husserl ai tempi del suo "apprendistato fenomenologico" e della questione dell'essere nella filosofia di colui che sarà il suo costante punto di riferimento negli anni successivi alla morte del fenomenologo: Martin Heidegger. La differenza cosmologica, che verrà trattata in seguito in maniera più particolareggiata, costituisce lo *Schwerpunkt* della filosofia di Fink, il suo concetto tematico, e una via mediana tra la fenomenologia husserliana, da cui eredita la problematica della *Welt* come orizzonte trascendentale dei fenomeni, e la *Seinsfrage* heideggeriana.

Il Mondo non è per Fink un ente o la totalità degli enti, né tantomeno un trascendente, semmai l'orizzonte trascendentale a partire dal quale ogni ente nella sua elementarità, ogni trascendenza, e più in generale ogni senso dell'essere è dato. La problematica del mondo coincide con quella dell'origine e fondamento dell'essere e di ogni significazione, è l'orizzonte sorgivo che rilascia spazio e tempo, l'apertura originaria a partire dalla quale si dà ogni ente, e ogni rapporto del logos con l'ente stesso.

Si è scelto di adoperare, in questa sede, un approccio particolare non di tipo cronologico o biografico; coerentemente all'impostazione della *Weltfrage* come domanda sull'origine, ad un tempo sia cosmica che storica, la discussione verterà, nello specifico, sull'interpretazione dell'origine del pensiero occidentale (scilicet: della metafisica) a partire dalla prima greccità. Verranno pertanto prese in esame le interpretazioni di Anassimandro, Eraclito, Parmenide e Zenone, e dei fondatori della Metafisica occidentale Platone e Aristotele, presenti principalmente nei corsi tenuti nel

Wintersemester del 1947/48 *Die Grundfragen der antiken Philosophie*, nel *Sommersemester* 1951 e nel seminario *Heraklit* del *Wintersemester* 1966/67 tenuto con Heidegger presso l'Università di Freiburg i. Br. e in una serie di saggi, appunti manoscritti, *Übungen* in parte pubblicati, in parte inediti o in via di edizione a cura di Simona Bertolini e Virgilio Cesarone per il volume XI della *Gesamtausgabe* dell'autore presso i tipi della Verlag Karl Alber.

Il concetto operativo sotteso a tutta la produzione matura degli anni del dopoguerra e della libera docenza presso l'Università di Friburgo, successivamente al periodo di assistentato presso Husserl e alla tragica cesura del nazismo e del secondo conflitto mondiale, è la nozione di *Welt*, come fondo obliato che agisce sottraendosi durante tutta la storia della metafisica. Nelle filosofie dell'origine di Anassimandro, Eraclito e Parmenide viene per la prima volta alla parola il movimento cosmologico in quanto elementare concedente spazio, tempo e movimento, nella contesa tra *Verborgenheit* e *Unverborgenheit*, cielo e terra, diradamento e chiusura. Tale dialettica tra opposti, tra *lethe* ed *alethes*, che, come vedremo trova rispecchiamento dell'esistenza umana, costituisce il tratto fondamentale dell'esperienza greca dell'essere come *physis* e, ad un tempo, la pre-istoria della metafisica occidentale a partire dal tradimento stesso di tale esperienza nell'eleatismo.

Così come per Heidegger, la storia della metafisica è la storia di un oblio, di una *Verborgenheit* implicita nel suo stesso inizio che destinalmente segna la storia del pensiero occidentale, e quindi dell'Occidente stesso fino alla fase terminale del nichilismo dispiegato.

Nichilismo che, in quanto fenomeno terminale della storia della metafisica, è la situazione fondamentale della nostra epoca caratterizzata dalla moderna Tecnica come paradigma planetario.

Scrive Fink in una delle sue opere fondamentali della maturità:

«Wenn eine Epoche zum Ende geht, bleiben nicht nur die ausgebrannten Ruinen der vom Geiste verlassen Lebensgestalten übrig, es bleiben und verharren in tieferem Grunde die Lebensmotive, welche den Wandel erzwungen haben, in einer oft unkenntlichen Maske. Die moderne Technik ist eine bestimmte Philosophie, ist eine versuchte Antwort auf die unerschöpfliche Frage nach dem rätselhaften "Sein»¹

¹ SWW, p. 67.

Quando un'epoca volge alla fine, non rimangono solamente le rovine bruciate delle forme di vita rimaste abbandonate dallo spirito, permangono e resistono nel fondamento più profondo motivi di vita, che hanno causato il cambiamento in una maschera spesso irriconoscibile. La tecnica moderna è una filosofia precisa, è un tentativo di risposta all'inesauribile domanda circa l'enigmatico essere.

L'origine della tecnica moderna, e contestualmente del nichilismo, è quindi iscrivibile in una precisa storia dell'essere, che nasce in Grecia a Mileto e arriva fino a Kant, Nietzsche e Heidegger. Similmente a quanto sostenuto da Husserl nella *Krisis*, la crisi è sempre oblio dell'origine. Non è un caso infatti che la filosofia proprio all'indomani delle due guerre tecniche abbia ripreso insistentemente ad interrogarsi sull'origine del pensiero e della scienza dell'Occidente, sulle sue radici e sul suo progetto. Fink, Heidegger, Patočka, Held, Landgrebe, Gadamer e Löwith, solo per citare i più importanti esponenti della scuola fenomenologica, si sono tutti a vario titolo confrontati con la filosofia antica come origine di filosofia e scienza nel tentativo ad un tempo genealogico e critico di decifrazione del nichilismo come fase culminante crepuscolare dello *Abend-land*. Tuttavia, se la crisi relativa alle scienze deriva per Husserl dal fatto che l'origine e il fondamento soggettivo-relativo dell'esattezza ideale della scienza siano stati occultati² nella perdita di contatto con la *Lebenswelt* e con il fondamento filosofico della scienza stessa, per Fink, similmente ad Heidegger il nichilismo è iscritto nell'essenza stessa della metafisica come storia di un oblio. Laddove per Husserl l'evento scatenante la crisi è l'adombramento del telos razionale che ha fatto irruzione e dato senso alla figura spirituale dell'Europa a partire dalla nascita della geometria e della filosofia in Grecia, Fink vede, proprio nella nascita della filosofia occidentale e della ragione come progetto stazionario metafisico nel tentativo platonico di "salvare i fenomeni" in un'episteme stabile, l'inizio di quell'oblio dell'essere e del mondo che raggiunge il suo acme nel nichilismo moderno³. L'oblio non è altro che dimenticanza della differenza cosmologica tra mondo ed ente.

Riprendendo l'approccio heideggeriano alla storia della filosofia, l'intera opera teoretica del Fink del dopoguerra consiste in un tentativo di rilettura e di ripensamento della storia del pensiero

² Cfr. Jacques Derrida, *La fenomenologia e la chiusura della metafisica*, a cura di V. Perego, ed. La Scuola, Brescia 2016, p. 63.

³ Per un'articolata tematizzazione dell'ontologia come programma stazionario metafisico e sul nesso tra ontologia e nichilismo vedi anche E. Mazzarella, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, il Melangolo, Genova, 2004, in particolare pp. 89 ss.

occidentale a partire dalla domanda cosmologica e di reimpostazione della fenomenologia husserliana e della filosofia heideggeriana in chiave speculativa. Fink ebbe modo di seguire lo sviluppo della fenomenologia e il consumarsi del dissidio tra il suo fondatore e colui che ne prese la cattedra a Freiburg durante tutti gli anni '30 e '40, nonché di esperire, in quanto ultimo assistente, l'emarginazione di Husserl negli anni del nazismo, così come l'interdizione da ogni attività universitaria commutata a Heidegger nel dopoguerra, Heidegger con cui Fink, fatta eccezione per gli anni dell'esperienza al fronte, non interruppe mai i rapporti.

Una prima parte del lavoro è dedicata, pertanto, alla genesi della domanda cosmologica, a partire da un'esigenza fenomenologica insita già nella filosofia di Husserl, che problematizza il mondo come *Welthorizont* e *Boden* di relazione oggettuale – come nella seconda sezione di *Ideen I* poi approfondita nella tematizzazione del concetto di *Lebenswelt* della postuma *Krisis*, la cui edizione fu curata dallo stesso Fink.

Passeremo poi alla ricostruzione del processo di maturazione dell'istanza cosmologica nell'impianto fenomenologico di Fink e del problema dell'esperienza ontologica ad essa connaturata attraverso l'analisi di un documento inedito del *Nachlass*, contenente appunti risalenti ad una forbice temporale tra il 1938 ed il 1945, che ben testimoniano da un lato il processo di distacco da Husserl e le emergenti criticità rinvenute nella filosofia heideggeriana, dall'altro l'esigenza di una rilettura critica della storia della filosofia a partire proprio dalla sua origine greca e dal progetto ontologico lì delineato. Ci occuperemo della differenza cosmologica come personale interpretazione delle antinomie della *Ragion Pura* kantiana, derivante da un dialogo serrato con il pensatore di Königsberg intrapreso sin dagli anni della giovinezza e sfociato in quella che è forse l'opera più importante dell'Autore: *Welt und Endlichkeit*, in cui diviene per la prima volta esplicito il rapporto tra *Innennweltlichkeit* e *Weltbezug*, già tuttavia predelineato nella *Vorlesung* sulla filosofia antica. Analizzeremo seppur brevemente i primi due corsi all'università di Freiburg; La *Einleitung in die Philosophie* e la *Philosophie des Geistes* rispettivamente del 1946 e del 1946-47.

Se però *Welt und Endlichkeit* costituisce, nell'ambito della produzione di Fink, contemporaneamente un punto di arrivo, in cui il passaggio dalla fenomenologia a una teoresi speculativa propria può dirsi pienamente compiuto e un punto di inizio per lo sviluppo della propria filosofia matura culminante nella filosofia del gioco di *Spiel als Weltsymbol* e nell'antropologia dei *Grundprobleme des menschlichen Dasein*, a nostro parere, è attraverso la rimeditazione speculativa

del pensiero greco ne *Die Grundfragen der antiken Philosophie* che la prospettiva cosmologica arriva a delinearsi nelle sue tematiche fondamentali.

Il concetto operativo sotteso alla filosofia di Fink è quello che potremmo definire il più integrale tentativo di riproposizione in chiave post metafisica del nesso ontologico dei pensatori originari o pre-platonici, tra *logos* e *physis* o, detto nel linguaggio di Fink, tra Uomo e Mondo, tra *Da-sein* e *Sein-Wahrheit-Welt*, depauperato da ogni residuo di trascendenza proprio dell'impostazione *lichtmetaphysisch* heideggeriana, riportato sul piano di immanenza del rispecchiamento dell'enigmaticità ed abissalità del mondo nell'uomo. A partire da ciò sarà delineata la figura dell'uomo come *Zwischenwesen* e "animale della lontananza", frammento finito e microcosmo medio tra le due polarità cosmiche, la luce e la notte, il cielo e la terra che costituiscono il prodursi del mondo, nel suo rilasciare spazio e conceder tempo, l'orizzonte di ascosità originario di ogni esserci. Figura centrale è, così come per Nietzsche, e in qualche modo per Hegel e Heidegger: Eraclito, a cui dedicheremo un'importante parte della trattazione, il pensatore aurorale che, nella forma dello *homologhein* ha più radicalmente espresso il nesso cosmologico tra uomo e mondo sebbene ancora sotto forma di impensato. Mondo è risultato del *polemos*, la contesa originaria diramantesi da due polarità l'essere ed il nulla, la notte ed il giorno, simboleggiate dalle divinità Ade e Dioniso concrezioni mitiche dell'orizzonte trascendentale di datità di ogni senso dell'essere e di ogni individuazione fisico materiale delle cose. Il nietzschiano rifidanzamento col mondo che caratterizza l'orizzonte sorgivo di una filosofia che si vuole non-più metafisica, si concretizza come il superamento speculativo della scissione dualistica tra essere e divenire, esser sempre ed esser mai, dimensioni che, come tali, in Eraclito convivono su uno stesso piano ontologico. Allo stesso modo, la dimensione originaria del mondo che istantaneamente riluce nelle prime parole del pensiero occidentale, in Eraclito ed Anassimandro, trova il suo immediato nascondimento a partire dalla filosofia eleatica con Parmenide e Zenone con il loro tentativo di eliminare il movimento dall'ambito ontologico fondamentale e con l'introduzione della scissione tra *aletheia* e *doxa*. A questa problematica Fink dedicherà un denso corso universitario del 1951 edito nel 1957 *Zur ontologische Frühgeschichte von Raum Zeit Bewegung*, dove analizzerà propriamente la fondazione della metafisica, e quindi dell'oblio del concetto di mondo tra la filosofia eleatica e l'acme dell'antichità rappresentato da Platone ed Aristotele.

Per delineare la peculiarità dell'ontologia finkiana evitando ogni banale sussunzione a un heideggerismo riveduto e corretto, è stato tuttavia necessario prendere la problematica un po' alla lontana ed iniziare ad impostare la svolta cosmologia a partire dal ripensamento, ma anche dallo sviluppo di alcune problematiche tipicamente fenomenologiche risalenti agli anni dell'apprendistato con Husserl, per poi, in un secondo momento introdurre le *Grundlinien* dell'impostazione cosmologica degli anni del dopoguerra inaugurata dal ciclo di *lezioni Einleitung in die Philosophie*.

La seconda parte dello studio è stata invece dedicata alla discussione approfondita dell'interpretazione finkiana della filosofia presocratica e della nascita della metafisica, mentre la terza intende discutere degli sviluppi e degli orizzonti problematici aperti dalla prospettiva cosmologica: segnatamente il problema di un superamento della metafisica, la concezione dell'uomo come *ens cosmologicum*, la filosofia del simbolo e dell'ontologia come teoria del nesso tra *logos* e mondo.

1. Il dopoguerra, una nuova via per la fenomenologia

«Se forse non c'è mai stato un filosofo husserliano puramente ortodosso, se tutti i fenomenologi sono stati dissidenti – segno della fecondità di un pensiero la cui apertura e il cui movimento non si sono mai posti come un sistema di dogmi, come una dottrina metafisica – non c'è filosofo oggi che non si definisca essenzialmente in base alla sua relazione con la fenomenologia»⁴.

1.1 *L'inizio del sodalizio intellettuale con Husserl*

Voler riassumere il rapporto tra Husserl e Fink, sia per quel che concerne l'influsso che il fondatore della fenomenologia ebbe sul suo giovane assistente, sia per quel che concerne l'apertura e gli spunti critici che lo stesso Fink seppe offrire al maestro in opere quali la *Krisis* di cui curò l'edizione postuma, appare un'impresa se non impossibile, decisamente ardua, una vera e propria

⁴ J. Derrida, *La fenomenologia e la chiusura della metafisica*, a cura di V. Perego, ed. La Scuola, Brescia 2016.

«vivisezione»⁵ che meriterebbe ben altro spazio di discussione e che è stata in parte già svolta in numerosi lavori⁶. È tuttavia inevitabile, in questa sede come in ogni studio riguardante il pensatore di Konstanz, partire da una discussione dell'humus filosofico in cui tal pensiero affonda le radici.

Similmente ai risultati della rilettura critica della fenomenologia da parte di Derrida, anche per Fink essa ha indicato la soglia laddove ci mancano i nomi, rischiando la strada per via dell'epoché a quella apertura trans-metafisica come messa in questione di quanto c'è di più ovvio. Sarebbe quindi impossibile affrontare la cosmologia finkiana del dopoguerra, incentrata proprio sul problema del meontico, senza far riferimento all'«officina fenomenologica» che ha costituito, come nel caso di suoi colleghi Landgrebe, Held e Patočka, il primo fondamentale apprendistato filosofico e un costante riferimento critico nel corso di tutta la carriera⁷.

Che la domanda fondamentale della fenomenologia sia inerente all'origine del mondo, intesa come fedeltà alle «cose stesse» e quindi anche al loro orizzonte sorgivo, è un'opinione diffusa tra molti fenomenologi di seconda e terza generazione⁸. Nello specifico, Husserl è per Fink un vero

⁵ Cfr. S. Bancalari, *Fenomenologia del non-originario. Fink interprete di Husserl*, in Adriano Ardivino (a cura di), *Eugen Fink, Interpretazioni fenomenologiche*, Nuova Editrice Universitaria, Roma 2011, p. 11.

⁶ Citiamo tra gli altri l'importante monografia di R. Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and ends in phenomenology, 1928-1938*, New Haven 2004, e il lavoro di G. van Kerckhoven, *Mondanizzazine e individuazione: la posta in gioco nella Sesta meditazione cartesiana di Husserl e Fink*, Il Melangolo, Genova, 1998.

⁷ Su tale tema si rimanda all'ottimo lavoro di G. J. Giubilato, *Giubilato G.J., Freiheit und Reduktion, Die Idee einer meontischen Phänomenologie bei Eugen Fink*, Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktgrades der Philosophie, Wuppertal, 2015.

⁸ Il problema della datità del mondo è forse, assieme alla riduzione, la questione fondamentale della fenomenologia leggiamo ad esempio in Merleau-Ponty «(La fenomenologia) è una filosofia trascendentale per la quale il mondo è sempre «già là» prima della riflessione, come una presenza inalienabile, una filosofia tutta tesa a ritrovare quel contatto ingenuo con il mondo per dargli infine uno statuto filosofico. È l'ambizione di una filosofia che vuole essere una scienza esatta, ma è anche un resoconto dello spazio, del tempo, del mondo «vissuti»». (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, a cura di P.A. Rovatti, Bompiani, Milano, 2003 cit. p. 17). Anche Patočka in *Die natürliche Welt als philosophisches Problem* (K. Nellen, J. Nemec hrsg.), Klett-Kotta, Stuttgart, 1990) affronta la problematica della genesi del mondo naturale sulla base della funzione costituente della temporalità. La distinzione tra tempo originario (*ursprüngliche Zeit*) come «divenire trascendentale e tempo intramondano (*weltbezogene Welt*) presente tra le pagine dell'opera del filosofo ceco presenta più di qualche tratto in comune con la distinzione di Fink tra tempo del mondo, e tempo dell'ente intramondano, tra temporalità ontica e trascendentale, pur rimanendo in Patočka il tempo essenzialmente legato alla coscienza e non alla Welt (cfr. ivi., pp. 114-129). È interessante rilevare come anche un discepolo «dissidente» di Husserl come G. Anders, abbia fatto del pensiero del mondo e del *Welbezug* il tratto distintivo della propria filosofia. L'antropologia della tecnica di Anders, è incentrata, al pari della cosmologia di Fink, sul nesso uomo-mondo, dapprima in un'opera come *Patologia della Libertà* declinato secondo la modalità tipica dell'antropologia filosofica dell'uomo come animale povero di mondo, poi, a partire da *L'uomo è antiquato* come mondo senza uomo, dove gli apparati costituiscono il *Welthorizont* e *Boden* di ogni pratica umana (Cfr. G. Anders, *Patologia della Libertà*, tr. it. F. Filetti, Palomar, 1993 e, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.).

e proprio «medium concettuale»⁹, attraverso il quale egli arriva alla determinazione e maturazione della sua propria esperienza di pensiero.

Il sodalizio intellettuale con il maestro iniziò nel 1928, quando il giovane filosofo succedette come assistente a Ludwig Landgrebe¹⁰, poco prima dell'inizio dell'ultimo semestre di insegnamento del fondatore del movimento fenomenologico. Fink che poteva vantare già nel 1925, anno della sua immatricolazione all'università di Freiburg i. Br. dopo una fugace esperienza a Münster, una discreta esperienza in campo filosofico¹¹, iniziò a seguire il corso del suo futuro maestro *Die Grundprobleme der Logik* tenuto nel *Wintersemester* del 1925-26¹². A quel tempo Husserl era probabilmente il filosofo più in vista di Germania con l'astro nascente Heidegger che da lì a due anni ne avrebbe ereditato la cattedra.

È facile immaginare come l'udire la viva voce della filosofia abbia potuto impressionare il giovane studente, tuttavia anche Husserl ebbe modo di notare l'allievo come riporta Patočka:

«Egli (Husserl n.d.a.) notava continuamente gli uomini più dotati che lo circondavano – un tipico esempio era proprio Fink. Una volta ne descrisse la sua prima presenza al corso – egli notò lì uno studente, che ascoltava senza prendere note – e ciò si ripeteva. Quindi pensò tra sé, ciò darà un “bel” risultato, quando si presenterà all'esame; ma quando egli si presentò espose tutto come se stesse

⁹ S. Brancalari, *Fenomenologia del non originario*, op. cit., p.13.

¹⁰ Husserl dopo aver rifiutato nell'estate del 1923 una cattedra a Berlino per cui era il solo candidato, acconsentendo alla richiesta del Rektor dell'Università di Freiburg e del ministero dell'educazione del Baden, a non lasciare la Brisgovia, riuscì in cambio ad ottenere alcuni vantaggi tra cui il finanziamento di un assistentato per cui fu nominato prima Landgrebe, poi lo stesso Fink. Per una dettagliata analisi di queste vicende si rimanda a Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik, Denk- und Lebensweg Edmund Husserls. Husserliana-Dokumente I*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1977.

¹¹ Secondo Suzanne Fink, e come si può evincere dalla datazione dei testi presenti nella libreria personale dell'autore datati 1921, il primo contatto con la filosofia avvenne già negli anni giovanili grazie allo zio e proseguì durante il liceo: «Noch während seiner Schulzeit las er Kant, Hume, Hegel, Nietzsche, Giordano Bruno und eine Schrift über den Buddhismus von Heiler; das sind nur die Bücher, bei denen Name und Datum auf der ersten Seite die Anschaffung während der letzten Schuljahre bezeugen» (Susanne Fink, *Die Biographie Eugen Finks*, in A. Böhmer (hrsg.), *Eugen Fink. Sozialphilosophie – Anthropologie – Kosmologie – Pädagogik – Methodik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006), inoltre, come riportato dalla stessa fonte, in quegli anni era già membro della Kantgesellschaft di Konstanz. Sull'argomento si rimanda anche a R. Bruzina, *Beginning & end of Phenomenology*, op. cit., pp. 2 ss.

¹² Dai documenti che mi è stato possibile consultare presso la Eugen Fink-Forschungsstelle della Johannes Gutenberg Universität di Mainz contenenti i libretti universitari di Fink, si evince che l'allora studente frequentò i corsi husserliani del WS 1926/27 *Einführung in die Phänomenologie* e i *Phänomenologische Übungen für Vorgeschrittene* sul *Treatise* di Hume, il fondamentale *Natur und Geist* (oggi in Hua XXXII in cui troviamo una *Vorlesungsnachschrift* dello stesso Fink cfr. pp. 264-267) nel SS 1927, nel WS 1927/28 seguì *Geschichte der neueren Philosophie, Intentionale Psychologie* nel SS 1928, e nel WS 1928/29 *Phänomenologie der Einführung*.

leggendo da un libro. Non si può far al meno di ricordare come Platone indicò in una perfetta memoria la condizione prima di un ingegno filosofico¹³».

Tuttavia Fink non era un semplice frequentatore dei corsi di Husserl, ma ben presto tentò di intraprendere un suo proprio percorso all'interno della fenomenologia. L'occasione si presentò nel maggio del 1927 quando l'Università di Freiburg bandì un concorso sul tema "immaginazione" da una prospettiva strettamente fenomenologica. Fink riuscì ad aggiudicarsi il premio con una dissertazione intitolata: *Beiträge zur eine Phänomenologischen Analyse der psychischen Phänomene, die unter den vieldeutigen Titeln "Sich denken als ob", "sich etwas bloß vorstellen", "Phantasien" befaßt werden*, che poi confluirà nella *Dissertation* che lo stesso discusse nel 1929 con Husserl come *Referent* e Heidegger come *Koreferent* intitolata *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*¹⁴, poi pubblicata nel 1930 nello «*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*».

Eugen Fink divenne assistente di Husserl nell'ottobre del 1928, anno dell'emeritato del maestro che cedette la cattedra al suo successore designato: Martin Heidegger. Ebbe qui inizio un sodalizio e una simbiosi che non si sciolse nemmeno nel corso dei drammatici anni dell'isolamento perpetrato dal regime nazista. Come ci dimostrano numerose lettere dall'epistolario di Husserl, Fink non fu un semplice segretario, ma un vero e proprio co-pensatore (*Mitdenker*) al punto che i due pensieri si relazionavano come dei veri e propri "vasi comunicanti"¹⁵; Fink era, pertanto, ben cosciente degli

¹³ J. Patočka, *Erinnerung an Husserl*, in Walter Biemel (hrsg.), *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, p. XI.

¹⁴ Ora in E. Fink, *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*, in *Studien zur Phänomenologie 1930-39*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, pp. 1-78, tr. it. *Presentificazione e Immagine. Contributi per una fenomenologia dell'irrealtà*, in *Studi di Fenomenologia 1930-39*, a cura di N. Zippel, Lithos, Roma 2010, pp. 47-140; una più recente e aggiornata edizione dell'opera contenente anche il testo del Preisschrift è stata pubblicata da Mimesis, cfr. Id., *Presentificazione e immagine. Contributi alla fenomenologia dell'irrealtà*, a cura di G.J. Giubilato, Mimesis, Milano 2014. Per una ricostruzione degli spunti contenuti in questo lavoro e la filosofia matura dell'autore si rimanda alla prefazione di H.R. Sepp all'edizione Mimesis (op. cit. pp. IX- XXI), a R. Lazzari, *Immagine gioco e mondo nel pensiero di Eugen Fink*, in *Magazzino di filosofia*, 17, 2005-2010, pp. 33-47 e L. Tengelyi, *Finks "Fenster ins Absolute"*, in *Phänomenologische Forschungen*, 30, 1966, pp. 65-87,

¹⁵ Cfr. E. Husserl, Lettera a D. Feuling del marzo 1930 in *Briefwechsel*, op. cit. p. 89, ne riportiamo qui la traduzione presente in G. van Kerchoven, *Mondanizzazione ed individuazione*, op. cit., p. 64: «Egli ha ora con me un contatto quasi quotidiano, e questo già da cinque anni; tutti i miei concetti (vecchi e nuovi) e orizzonti li ho dischiusi con lui, e noi pensiamo sempre insieme: noi siamo, se posso esprimermi in questo modo, dei vasi comunicanti [...] Ciò che dice il Dr. Fink, e lui solo, è assolutamente autentico, e quando egli parla [...] delle fasi di sviluppo della fenomenologia, ai suoi commenti spetta senza riserva la preminenza su tutto ciò che possono dire i miei vecchi allievi – anche se essi sono degli eccellenti pensatori che seguono la propria strada, e dei critici schietti (come dei cari e vecchi amici)».

ultimi sviluppi del pensiero husserliano e delle varie criticità ad esso inerenti. Il giovane assistente ebbe come primo compito la revisione e trascrizione dei manoscritti husserliani su “Tempo ed individuazione” risalenti al 1917 e alla primavera 1918, i cosiddetti *Bernauer Manuskripten*¹⁶, seguiti dal progetto redazionale del manoscritto delle *Meditazioni Cartesiane* per la traduzione francese. Dal 1929 il contatto si intensificò, Fink era spesso invitato a colloqui e cene, e dal 1930¹⁷ Husserl e l’assistente tennero quasi quotidianamente lunghe passeggiate e discussioni sul comune lavoro filosofico. Nel 1929-32 i progetti husserliani vertevano su una rielaborazione delle *Meditazioni Cartesiane* e, come riporta Iso Kern nella Introduzione al volume XV dell’*Husserliana*, a un’esposizione organica della sua filosofia in un “Sistema di filosofia fenomenologica”¹⁸.

Intorno all’estate del 1931 Fink, contemporaneamente alla rielaborazione della prima e seconda *Meditazione*, inizia a lavorare autonomamente alla stesura di una *VI Meditazione*, per poi sottoporla al maestro. Il progetto di pubblicazione delle *Meditazioni* rielaborate da Husserl e Fink non vide mai la luce¹⁹, ma fu con la suddetta meditazione che Fink conseguì nel dopoguerra, dopo aver condiviso l’isolamento di Husserl e una traumatica esperienza al fronte prima, e in un campo di concentramento poi²⁰, l’abilitazione alla libera docenza presso l’università di Freiburg con la correlazione di Heidegger²¹. La pubblicazione del testo finkiano avvenne solo successivamente alla morte dell’autore

¹⁶ Cfr. Hua X, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, a cura di R. Bohem, Nijhoff, Den Haag, 1969. Gli appunti e le disposizioni per l’edizione dei manoscritti sono recentemente stati pubblicati in EFGA 3/2, pp. 321-441.

¹⁷ Ancora una testimonianza di questi importanti colloqui ci viene da Jan Patočka, *Erinnerung an Husserl*, op. cit. p. XI.

¹⁸ Cfr. Hua XV. È opportuno sottolineare come un tale impulso sistematizzatore possa esser stato recepito da Husserl proprio a partire da Eugen Fink, che da subito aveva tentato ibridato la fenomenologia del maestro con temi speculativi, confluiti poi nel tentativo di una “Fenomenologia della fenomenologia” nella *VI Meditazione*. Le disposizioni per tale sistema sono state pubblicate in EFGA 3/2, pp. 3-69.

¹⁹ La *VI Meditazione* circolava tuttavia sin da subito negli ambienti fenomenologici vicini a Husserl e Fink, tra i primi lettori si contano Dorian Cairns, Maurice Merleau-Ponty, Gaston Berger, Felix Kaufman e Tran Duc Tao, cfr. la Prefazione di Merleau-Ponty all’opera del 1945 *Fenomenologia della Percezione*, op. cit., pp. 12-54.

²⁰ Susanne Fink riporta come Fink, emigrato in Belgio nel 1940 per la fondazione dello Husserl Archiv di Lovanio con Leo van Breda, fu forzatamente arruolato nella “fünfte Kolonne” una organizzazione di spionaggio nazista, catturato ed internato dai francesi a Bruxelles, fu poi liberto dall’esercito tedesco il che lo costrinse però ad arruolarsi nella Wehrmacht dove servì fino a fine guerra come soldato nella contraerea sul territorio francese. A fine guerra, catturato nuovamente dai francesi, grazie alla magnanimità del comandante della guarnigione di Sankt Märgen, impressionato dalle sue considerazioni, fu dispensato dalla ulteriore prigionia a differenza di altri soldati tedeschi. Cfr. S. Fink, *Die Biographie Eugen Finks* in A. Böhmer (hrsg.), Eugen Fink, op. cit., p. 270, tr. it. in A. Ardovino (a cura di) Eugen Fink. *Interpretazioni fenomenologiche*, op. cit., p. 168.

²¹ In una lettera a H.-L. van Breda del 26 ottobre 1948 Fink scrive: «La mia abilitazione è stata gestita dal Senato accademico come un caso di “riabilitazione politica” ed è stata interpretata come una restituzione della tradizione husserliana. Tra i miei lavori ho scelto dunque la “Sesta Meditazione” autorizzatissima da Husserl, benché disponga di avori più significativi. Con ciò ho espresso simbolicamente l’intenzione di riprendere la tradizione husserliana, non da successore ortodosso, ma nella prosecuzione degli impulsi spirituali ricevuti da Husserl. Il relatore è stato il prof. Heiss. Poiché avevo bisogno di una correlazione, la facoltà è ricorsa ad un parere di Heidegger, il quale però si è limitato a

nel 1975 grazie alla vedova Susanne Fink, nonostante già Strasser, nell'introduzione al volume I dell'*Husserliana* contenente le *Meditazioni cartesiane*, ne avesse auspicata un'immediata edizione²².

Il confronto con Husserl non si interruppe con la morte del filosofo, ma continuò sempre a costituire per Fink un importante banco di prova della propria filosofia, confronto che si mantenne sempre nella forma di un "prendere parte alla verità di un filosofema" al fine di render possibile "una difesa e una critica giusta"²³. L'interpretazione critica della filosofia di Husserl, occorre tener ben fermo, dev'esser sempre intesa a partire da un "co-filosofare"²⁴ intorno una comune *Sache des Denkens*: il problema della manifestazione.

Due sono i volumi apertamente dedicati al maestro che Fink diede alle stampe: il primo *Studien zur Phänomenologie 1930-39* contenente vari saggi stesi durante il periodo di assistentato e il volume *Nähe und Distanz, Phänomenologische Vorträge und Aufsätze* pubblicati poco dopo la morte dell'autore; entrambi contengono la personale rielaborazione della fenomenologia e il suo confluire in una prospettiva speculativa. Speculativo che costituisce il tratto peculiare della riflessione di Fink nella ricerca di un punto di vista autonomo all'interno di una problematica fenomenologica, pur condividendone i problemi fondamentali. È su questo articolato complesso di testi che ci orienteremo per mettere in evidenza alcune delle criticità e le falle rilevate da Fink nella filosofia husserliana concentrandoci in particolare su quattro questioni fondamentali:

- 1) il rapporto tra fenomenologia e metafisica
- 2) i paradossi dell'enunciazione e della posizione fenomenologica²⁵, ovvero i paradossi del linguaggio fenomenologico
- 3) la paradossalità logica delle determinazioni trascendentali ovvero il rapporto tra io empirico ed io fenomenologico
- 4) il concetto di mondo come *Welthorizont* del fenomeno.

rispondere che il lavoro, in quanto autorizzato dallo stesso Husserl, non aveva bisogno di ulteriori garanzie». La lettera è riportata nella prefazione alla *VI Meditazione* di Samuel Ijsseling, in *Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 2/1 Fink, Eugen. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre*, a cura di G. van Kerckhoven, H. Ebeling & J. Holl. Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 1988, tr. it. a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 2009, p. 10.

²² Cfr. Hua I, p. XXVIII. I materiali relativi alla stesura e revisione delle meditazioni sono stati pubblicati in EFGA 3/2, pp.115-205.

²³ NuD, tr. it. p. 155.

²⁴ Ibid.

²⁵ Cfr. *La filosofia fenomenologica di Edmund Husserl nella critica contemporanea*, in SzP tr. it. p.234.

²⁵ Ibid. p.236

Le prime tre sono interne alla fenomenologia stessa e al suo rapporto con la storia della filosofia occidentale, sviluppate soprattutto nei saggi risalenti al periodo fenomenologico e in *Nähe und Distanz*, la quarta è inerente ad un più complessivo sviluppo e approfondimento dell'eredità della fenomenologia e al ripensamento del concetto di *Welt* in vista della *kosmologische Differenz* che costituisce la pietra angolare del pensiero cosmologico-speculativo tipico della seconda fase del pensiero di Fink. Andiamo ora ad analizzare nello specifico tali criticità.

1.2 Analisi intenzionale e pensiero speculativo.

Da un'annotazione presente in un documento risalente alla primavera 1940 del *Nachlass* intitolato *Elemente einer Husserl Kritik*²⁶ scrive Fink:

«La fenomenologia di Husserl ha un rapporto vero con la metafisica e con la sua storia (cioè con la metafisica nel senso di “progetto ontologico”), la fenomenologia non è rifiuto della metafisica, ma un fraintendimento».

«Husserl assolutizza il fenomeno, lo fissa come assoluto, bandisce l'essere in sé, la trascendenza del sovra-umano (*theion*) e assolutizza la soggettività finita».

La lettura critica della fenomenologia di Fink poggia su tre tesi di fondo: in primo luogo nell'analisi fenomenologica si insinuano tacitamente elementi di ordine speculativo, che la iscrivono senza soluzione di continuità, all'interno della metafisica occidentale; secondariamente la fenomenalità del fenomeno, che non è l'unica modalità possibile dell'essere dell'ente, non può essa stessa essere una datità fenomenale descrivibile fenomenologicamente ed è, quindi, un tema del pensiero speculativo dirimibile solo all'interno di una più ampia messa in discussione del rapporto

²⁶ Il documento è presente presso lo Eugen Fink's Archiv dell'università di Mainz sotto la numerazione SF 441 e verrà pubblicato con il terzo volume della EFGA 3/3 *Phänomenologische Werkstatt* a cura di R. Bruzina. Alcune tesi sono state riportate in G. van Kerchoven, *Mondanizzazione e individuazione*, op. cit., p. 50.

soggetto-oggetto, in relazione alle strutture della totalità dell'ente (il mondo) a sua volta descrivibile nelle sue strutture noetico-noematiche in quanto mai "dato"²⁷ in nessuna intuizione, similmente a quanto sostenuto da Kant; in terzo luogo l'assolutizzazione della soggettività finita nella soggettività trascendentale impedisce alla fenomenologia un autentico rapporto con l'essere delle cose, nasconde il problema del mondo e dell'origine dell'ente riducendolo a mero costituito, laddove, come vedremo in corso d'opera, per Fink sarà il mondo stesso il vero costituente.

Nel saggio *L'analisi intenzionale ed il problema del pensiero speculativo*²⁸ Fink pone tematicamente la domanda circa «il diritto e limite della fenomenologia»²⁹ non dal punto di vista di un «prosecutore ortodosso» ma in una continuità dell'istanza critica. Il movimento fenomenologico si caratterizza sin dall'inizio nella sua portata antispeculativa³⁰, probabilmente ereditata da un certo positivismo di fondo che era il «milieu spirituale»³¹ in cui il suo fondatore si era formato. Essa, come vuole la vulgata, è diretta alle cose stesse, preservate da ogni presa di posizione a priori di tipo dogmatico; tuttavia bisognerebbe interrogarsi se:

- 1) fenomenologia e speculazione siano essenzialmente inconciliabili, se quindi sia propria dell'essenza della fenomenologia la negazione dello speculativo.
- 2) dietro la dottrina della riduzione fenomenologica e dell'idealismo trascendentale non agiscano presupposti speculativi.
- 3) possa darsi un'analisi fenomenologica del pensiero speculativo e delle sue fondamenta.

²⁷ Cfr. R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 78 ss.

²⁸ NuD, tr. it. pp 125 ss. Il saggio, inserito in *Nähe und Distanz*, è una conferenza tenuta al Colloque International de Phénoménologie, Brussel, e pubblicata per la prima volta col titolo *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative*, in: *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, Paris 1952. Aldo Masullo in *Il senso del Fondamento*, (a cura di G. Cantillo, C. de Lutzenberger, Editoriale Scientifica, Napoli, 2007) definisce opportunamente la speculazione come «caratterizzazione dell'essere nell'immagine di un ente, [...] formula concettuale del mondo che salta fuori da un modello che si trova nel mondo» (ivi. p.61). Da questo punto di vista tanto il gioco nella filosofia di Fink, quanto il fuoco in Eraclito o la Luce in Platone sono modelli ontologici speculativi che traducono nell'ente l'*Ereignis* del mondo o della verità.

²⁹ Ibid., p. 125.

³⁰ Su tale argomento, in particolare sui presupposti speculativi taciti nella fenomenologia si veda anche J. Derrida, *La fenomenologia e la chiusura della metafisica*, a cura di V. Perego, ed. La Scuola, Brescia 2016, e sui rapporti tra il pensiero di Fink e Derrida l'introduzione di V. Perego pp. 12-20.

³¹ Il riferimento al milieu spirituale e a quella che era la situazione della filosofia tedesca è un Leitmotiv della critica ad Husserl che ritroviamo nell'importante e già menzionato manoscritto inedito, *Elemente einer Husserls Kritik*. Citiamo ad esempio la quinta annotazione: «Dal positivismo Husserl ha ripreso il contegno antimetafisico, antispeculativo e l'idolo della datità, dallo psicologismo l'idea dell'intenzionalità, dal culto delle scienze naturali l'idea formale conduttrice di una filosofia come scienza rigorosa. È il milieu della fine del XIX secolo (intuizione scientifico naturale del mondo senza metafisica, psicologia dei fatti di coscienza, culto dei fatti del positivismo); tre nomi: Mach – Brentano – Weierstrass».

La fenomenologia nasce, infatti, nell'intenzione del suo fondatore, come un nuovo inizio in un tempo filosoficamente vuoto in cui le propaggini del kantismo erano sprofondate in una mera metodologia della scienza positiva, la grande stagione dello hegelismo volgeva al termine e Nietzsche non era ancora stato riconosciuto come pensatore metafisico, ma agiva sotterraneamente nello storicismo o nella *Ideengeschichte* di autori come Spengler e Jünger o nella *Kulturkritik*. La fenomenologia non nasce come rifondazione della metafisica, come a suo tempo era stato per l'analitica dell'intelletto kantiana³², «essa non intende essere né metafisica, né dottrina scientifica successiva»³³, ma portare avanti la dimostrabilità e la verificabilità di ogni sua enunciazione a livello intersoggettivo e universale come le scienze positive. Allo stesso tempo, intende agire a un livello più originario delle scienze positive che si fondano sulla *natürliche Einstellung*, mettendo fuori gioco, attraverso l'epoché, proprio la tesi dell'atteggiamento naturale³⁴, ovvero il *Boden* su cui qualsiasi esperienza scientifica si fonda. Essa è una «anomalia della vita»³⁵. In sintesi essa ambisce ad essere da un lato più rigorosa di qualsiasi metafisica e dall'altro più originaria di qualsiasi scienza, gettandosi indietro l'intera storia del pensiero occidentale e dar voce alla pura cosalità.

La cosa stessa (*die Sache selbst*), n.b. non la cosa in sé (*das Ding an sich*), è l'obiettivo dichiarato della fenomenologia, il che vuol dire che l'ambizione fondamentale non è dire, come per Kant, l'*Erscheinung*, il Fenomeno come esso sia per un *logos* previa diagnosi negativa dell'inesprimibilità della cosa in sé, ma dire l'evidenza della cosa senza alcuna separazione tra come essa è in sé e la sua datità in un'intuizione sensibile, giacché tale separazione dal punto di vista fenomenologico non ha alcun senso. La fenomenologia non si accorge che la cosa stessa nel suo mostrarsi e nella sua traduzione all'interno di un *logos*, viene necessariamente mediata. Fink, sulla scia di Nietzsche e Heidegger, è ben cosciente che l'esperienza non ha mai come ente tematico la cosa stessa, ma sempre un ente mediato nel *logos* e nella comprensione dell'essere. A tal proposito

³² Sul rapporto tra la fenomenologia e Kant si rimanda al monumentale lavoro di Riccardo Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Franco Angeli, Milano 2009. Sul nesso tra fenomenologia e kantismo si esprime lo stesso Fink in una conferenza tenuta il 4 e 5 dicembre 1935 a Dessau e Bernburg su invito della Kantgesellschaft *Die Idee einer Transzendentalphilosophie bei Kant und in der hPänomenologie* in NuD, pp. 7-45, tr. it. pp. 30-56.

³³ NuD, tr.it. p. 127.

³⁴ Cfr. a tal proposito Hua, § 28-31. tr. it. pp. 63-73

³⁵ EiP, tr. it. p. 40.

Fink è molto chiaro in un saggio del 1968, *Bewußtseinsanalytik und Weltproblem* appartenente alla maturità dell'autore³⁶:

«L'impostazione tematica dell'intenzionalità salta due barriere, in primo luogo quella del rapporto discutibile tra cosa ed oggetto, dunque di che cosa succede a un ente intramondano allorché venga colpito dalla luce conoscitiva di un essere razionale per il quale tale ente diventa “fenomeno”, una manifestazione fenomenica; e poi quella del rapporto ancora discutibile tra soggetto ed essere»³⁷

L'oggetto percepito dai sensi nella relazione intenzionale è il prototipo della cosa stessa in cui però la differenza ontologica tra la cosa e la sua costituzione oggettuale è obliata, la questione circa l'essere della oggettualità non trova spazio nella fenomenologia husserliana, questo perché un'esplicita *Frage nach dem Sein* non è tematica, come analizzeremo in seguito.

Ciò naturalmente non vuol dire che la ricerca fenomenologica abbia a che fare solo con cose sensibili, anche stati di cose, enti matematici e forme logiche sono “cose stesse”, ma semplicemente che è l'*ob-jecto* sensibile come lo stante contro (*Gegen-stand*) di una percezione ad essere il modello. La cosa deve esser sottratta dall'identificazione immediata con l'oggettualità che conduce al dominio della scienza nell'interpretazione della sua cosità che la interpreta come un sostrato di qualità. La sua originarietà è del tutto scevra da una spazio-temporalità idealizzata e dalla mera predicabilità logico-sintattica, ma nel suo manifestarsi conserva una certa autarchia. Stante tale autarchia, il linguaggio, viene detto, non ha nulla a che fare con l'essere delle cose, almeno nella misura autonoma del loro venire alla presenza; auspicabile, secondo Fink, sarebbe un linguaggio che preservi la cosa, non la tradisca, e che possa distinguere, la cosa stessa nella sua forma predicativa.

Pertanto, la fenomenologia si configura come un metodo, una via (*hodos*) che garantisce l'accesso all'ente. Essa è «il magnifico tentativo di fissare l'intima inquietudine del pensiero umano con una concezione metodologica dello stesso»³⁸.

³⁶ NuD, pp. 280-298, tr.it., pp.229-242.

³⁷ Ivi., tr. it p. 235.

³⁸ NuD, p. 191. «Wohl ist sie aber in einer wesentlichen Sinne die grossartige Versuch, die innere Unruhe des menschlichen Denkens durch eine methodologische Erfassung derselbe zu “fixieren”» In questo caso non mi attengo alla traduzione dell'edizione italiana, in quanto questa traduce il derselben con “la stessa” e non con “lo stesso”, quando è palese che in questo frangente si riferisce a *menschlichen Denken*.

Ora però, la possibilità di raggiungere una conoscenza *clara et distincta* dell'ente tramite un metodo e di fissare e cristallizzare il divenire in un'ipostasi stabile, il "salvare i fenomeni" che Simplicio attribuisce a Platone, è proprio ciò che nella sua origine ha caratterizzato il nesso tra filosofia ed *episteme* a partire proprio dalla platonica fondazione della metafisica in antitesi all'arbitrio sofista avente le proprie radici, come avremo modo di vedere, proprio nella scissione parmenidea tra l'ambito dell'*aletheia* e quello della *doxa*. Di conseguenza, inferisce Fink, è proprio nella sua autocomprensione come metodologia che la fenomenologia è conforme all'essenza moderna della metafisica e pone automaticamente un'implicita domanda sull'essere dell'ente.

Che il rapporto dell'uomo con l'ente in quanto tale nella storia della metafisica, e in particolare nella sua versione moderna a partire da Descartes coincida con la questione del metodo è una diagnosi comune tanto in Fink quanto in Heidegger, e comune è l'ascrizione della fenomenologia all'interno di questa tradizione. Come si può evincere nelle righe de *Il Nichilismo europeo*:

«La questione del metodo, cioè la questione dell'imboccare la via, la questione del conseguimento e della fondazione di una sicurezza stabilita dall'uomo stesso, viene in primo piano. «Metodo» non va qui inteso nel senso della «metodologia» come modalità di indagine e di ricerca, ma in termini metafisici come via per una determinazione essenziale della verità che può essere fondata esclusivamente mediante le capacità dell'uomo»³⁹

Se l'itinerario è un tratto tipico dell'aletheologia platonica, come è del tutto esplicito nel mito della caverna, ereditato poi da una certa filosofia cristiana facente capo alla tradizione neoplatonica e agostiniana, come nel caso di Bonaventura da Bagnoregio⁴⁰, è nella modernità con Descartes prima e con Kant poi, che il soggetto diventa il luogo della verità dell'ente «pensato come sottomesso al

³⁹ GA 6.2, p. 133, tr. it. p. 645.

⁴⁰ Il luogo della tradizione metafisica in cui l'itinerario è il criterio di interpretazione fondamentale del rapporto uomo assoluto-Dio è lo *Itinerarium mentis in deum* di Bonaventura da Bagnoregio. È attraverso l'itinerario che traduce il greco *hodos* ovvero in base alla peculiare posizione dell'uomo rispetto l'assoluto che egli riceve la specifica essenza di *viator*, colui che nelle sei tappe riconosce il rispecchiamento e la manifestazione di Dio (*esse primum et novissimum aeternum et presentissimum, simplicissimum et maximum, actualissimum et immutabilissimum, perfectissimum et immensum, summe unum et tamen omnimodum*), all'interno dell'*ens creatum*. Cfr. Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio*, a cura di L. Mauro, Bompiani, Milano 2002.

modo dell'uomo, conforme alla misura della sua afferrabilità»⁴¹. In questa tradizione⁴² rientra pienamente la fenomenologia husserliana, non in quanto puro soggettivismo idealistico, ma proprio per la sua autocomprensione fondamentale come metodo e misura (*Maß*) dell'ente. Scrive infatti Fink: «Laddove il metodo arriva al predominio incondizionato, l'uomo viene ritenuto esplicitamente o tacitamente, come misura di tutte le cose»⁴³, pertanto, anche la fenomenologia, nel suo protagonismo implicito, non esce dall'ipoteca della soggettività moderna e quindi della metafisica occidentale.

A questo si aggiunga un'ulteriore ambiguità inerente la possibilità di esistenza dell'ente pre-concettuale, pre-teoretico e pre-predicativo in generale: se, conformemente al tratto caratteristico del *logos* emerso per la prima volta in Parmenide, *einai* e *noein* sono lo stesso, il che significa che il *logos* è sempre riferito ad uno *on*, se «la filosofia è sin dal suo primo giorno ontologia»⁴⁴, se il nesso tra *logos* e *on* è una *hypo-thesis* strutturale inaggirabile⁴⁵ di ogni nostra relazione con le cose, se il

⁴¹ Cit. NuD, tr.it. p. 129. È interessante rilevare come la posizione heideggeriana ne *Il nichilismo europeo* risalente al 1940, ma pubblicato e in possesso di Fink dall'8 giugno 1961 come testimonianza la dedica dello stesso Heidegger sulla copia dell'autore presente nella sua biblioteca personale consultabile presso la Eugen Fink Forschungsstelle presso la JGU di Mainz, e quella espressa nel saggio in esame del 1951 siano straordinariamente simili, a testimonianza di un dialogo mai interrotto nel corso degli anni e di una convergenza di vedute di fondo.

⁴² Ovvero la tradizione da Cartesio a Kant che vede nella soggettività la legittimazione dell'essere dell'ente e la sua fonte primaria, che pone nell'uomo il fondamento determinante per l'assicurazione dell'ente nel suo essere, nella sua forma. Sull'argomento cfr. Ernst Jünger - Martin Heidegger, *Oltre la linea*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2010, pp. 124 ss.

⁴³ Ibid. È ancora importante sottolineare come il riferimento all'*homo mensura* protagoreo sia presente anche nel succitato testo heideggeriano.

⁴⁴ GaP, tr. it. p. 81.

⁴⁵ Tale "ipoteca" del *logos* sull'ente o meglio l'inscindibile legame tra dire ed essere è stato prefigurato, come vedremo per la prima volta in Parmenide in DK 28B3, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Il significato che Fink darà alla locuzione parmenidea verrà discusso in seguito, ci limitiamo qui a sottolineare come sia stato Heidegger ad aver nella storia dell'ontologia ripreso ed evidenziato tale nesso tra la finitudine dell'esserci e l'essere stesso nella ripresa della locuzione aristotelica *to on legetai pollachos* (*Met.* 1003b5) in cui però il si dice è interpretato come pronunciarsi esclusivo dell'essere nelle categorie, come «dire detto dell'essere nell'enunciazione dell'essere» (cit. HGA XXXIII, p. 15), in poche parole è l'essere la "struttura originaria che ha nel *legethai*, e quindi nel *Dasein* il suo orizzonte di manifestazione. Tratto fondamentale della *Seinsfrage* heideggeriana, sia pre che post *Kehre* è la ripetizione e riproposizione della questione dell'essere (cfr. SuZ, §3) nel suo rapporto con l'esserci. L'essere è sempre in relazione al linguaggio come terreno "domestico" privilegiato del suo darsi in cui il *logos* vero è essenzialmente *apophainestai*, un portare a manifestazione l'ente di cui si discorre fuori dal suo nascondimento e lasciarlo vedere come non nascosto (*alethes*), svelarlo (cfr. SuZ, §7, §44). La ripresa dell'ambito originario della verità come *aletheia* (*Unverborgenheit*, non essere scoperto) dell'essere o del mondo è il punto di saldatura tra la filosofia di Heidegger e dello stesso Fink non solo all'origine del pensiero occidentale, ma anche con la sua sintesi finale nella *Logica* hegeliana, fondata sull'impossibilità di porre l'origine dell'essere logicamente, poiché sono l'essere e la verità l'origine del *logos* stesso. E tuttavia l'essere sotteso del nel nesso tra il *logos* e lo *on* vuol dire ancora di più: l'esser sempre implicato dell'essere in ogni dire la cosa anche nei contrari o nel non essente in quanto diverso, come aveva intuito Platone nel *Sofista*, ossia l'impossibilità per il *logos* di dire la cosa, persino il nulla, se non come qualcosa di essente. Sul carattere ipotetico del nesso *logos-on* e sulla

linguaggio è quella struttura mediale tra cosa e pensiero, allora si potrebbe concludere con Fink che la pretesa fenomenologica di dire in un *logos*, che è sempre relazione con l'essere, le cose stesse è vittima di un interdetto inaggirabile semplicemente perché non si danno pure cose al di là del *logos*, ma esso, come vedremo nell'interpretazione parmenidea, si trova sempre nella prigionia costitutiva della *doxa* in cui il *zum-Vorschein-kommen*, ovvero la pura manifestazione degli enti, è semplicemente inattingibile logicamente. I concetti ontologici infatti nascondono il progetto delle cose stesse. In ogni concetto ontologico è implicita l'intera storia dell'ontologia occidentale.

«Nella più piccola pietra del campo, nella nuvola che corre via veloce nel firmamento, nel grillo nell'erba, dappertutto sono insiti i pensieri di Platone ed Aristotele, di Leibniz e di Hegel, la struttura, il profilo ontologico fondamentale, in conformità al quale ogni ente è ciò che è»⁴⁶

Il carattere di enticità dell'ente è un qualcosa di inerente alle cose sin dall'inizio, in quanto traduzione della manifestatività dell'*Erscheinung* in un progetto ontologico, in cui le strutture del mondo sono sempre e già tradotte e quindi ipotecate all'interno di una tradizione. Sulla scia di Fink, forzando un po' il suo discorso, potremmo dire che non esistono le cose stesse, se per esse intendiamo i puri fenomeni irrelati, ma gli enti che rilucono tra cielo e terra. Essi sono sempre dati come Parousia dell'essere all'interno di un rapporto umano troppo umano, di significazione che è però distinto dall'orizzonte costituente. Pertanto, ciò che è pensato nella cosa è sempre la sua natura ontologica dispiegata: «Non esiste nessuna cosa pre-concettuale [...] e per la verità non c'è nemmeno un ente

possibilità di impostare un'ontologia come "teoria del nesso ontologico", in un ribaltamento dell'impostazione heideggeriana si rimanda a N. Russo, *La cosa e l'ente. Verso l'ipotesi ontologica*, Cronopio, Napoli, 2012.

Per quel che riguarda Fink il carattere ipotetico del nesso ontologico è sostanzialmente riconosciuto, ma non ricondotto ad una prestazione del *logos* come caratteristica fondamentale dell'ominazione, piuttosto esso è rispecchiamento ed *homologhein* del mondo nell'Esserci finito. L'interdetto logico del *Sofista* platonico, sulla possibilità di dire l'essere come ni-ente, come non essente e in ultima analisi come nulla, pertanto, è dovuto non tanto all'impossibilità logica di dire l'origine dell'essere logicamente, bensì, dal dire l'origine delle cose come un qualcosa di essente, dal nominare il mondo come trascendentale origine di spazio, tempo e movimento all'interno del *logos* umano che è un *positum* non un *ponens* del mondo stesso. Ciò poggia su una considerazione apparentemente banale, ossia sul fatto che ogni dire avviene quando la *genesis* e la *phthora* sono già pienamente costituite in cui riposa l'inaggirabile tratto distintivo di ogni finitudine con una totalità già dispiegata. Il rapporto tra *Endlichkeit* del *Dasein* e *Unendlichkeit* della *Welt* si riflette proprio nel tratto distintivo del *logos* umano di fare sempre i conti ex post con il mondo, di dover sempre fare i conti di ogni natalità con un orizzonte primariamente costituito tra il cielo e la terra.

⁴⁶ NuD, tr. it. p.130.

senza linguaggio»⁴⁷. Quella tra linguaggio ed essere è una relazione che nella filosofia di Fink riceverà diverse elaborazioni nel corso degli anni su modello della coappartenenza, similmente a quanto fatto da Heidegger nella celebre *Lettera sull'umanesimo*, del linguaggio come “apertura dell'essere” e dell'ente detto, pur in una differenza sostanziale di base: per Fink il linguaggio è il luogo, umano troppo umano, di un'apertura ma anche di un nascondimento originario che preclude l'ascolto della “*Musik der Welt*”⁴⁸, per Heidegger non è il linguaggio a nascondere ma il movimento stesso dell'essere. Torneremo su questo tema cruciale in seguito poiché necessita, ed è questo il senso proprio della ricerca, il dispiegamento dell'interpretazione di Eraclito, e soprattutto di Parmenide.

Ritornando alla critica della fenomenologia, possiamo in sintesi affermare che la chimera di un concetto irrelato della cosa stessa preconcettuale e prelinguistica poggia su presupposti oscuri ed aprioristicamente assunti in modo dogmatico. Quel che ci interessa qui sottolineare è come Fink riconduca il concetto stesso di cosa fenomenologicamente inteso a presupposti dogmatici che lo assimilano, di fatto, al concetto di fenomeno e di oggetto, proprio a causa della preclusione della dimensione speculativa fondazionale.

Qui non è più in questione una lettura realista di Husserl, abitualmente riferita al periodo iniziale, sfociante poi in un idealismo assoluto nella tematizzazione del soggetto costituente, bensì argomenta Fink, tale filosofia sarebbe sin dall'inizio soggettivistica, ben prima di sfociare nell'idealismo e precisamente nella sua assunzione dogmatica dell'ente come oggetto per un soggetto,

⁴⁷ Ibid. Questa concezione del nesso linguaggio-ente, potremmo ipotizzare sia sorta dalla lettura giovanile di alcuni passaggi dell'opera nietzschiana, in particolare dal piccolo scritto *Über Wahrheit und Lüge* com'è possibile evincere dalla copia personale di Fink del volume dei Werke, *Die Geburt der Tragödie. Aus dem Nachlass 1869 – 1873*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1924, pp. 503, 522. Il volume fu acquistato, come testimonia la datazione manoscritta sulla prima pagina del volume, nel 1924. Fink sottolinea, tra gli altri un passo che recita «Dieser Friedensschluß bringt etwas mit sich, was wie der erste Schritt zur Erlangung jenes rätselhaften Wahrheitstriebes aussieht. Jetzt wird nämlich das fixiert, was von nun an "Wahrheit" sein soll, das heißt, es wird eine gleichmäßig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden, und die Gesetzgebung der Sprache gibt auch die ersten Gesetze der Wahrheit: denn es entsteht hier zum ersten Male der Kontrast von Wahrheit und Lüge» cit. p. 508, e qualche pagina più avanti «An dem Bau der Begriffe arbeitet ursprünglich, wie wir sahen, die Sprache, in späteren Zeiten die Wissenschaft» cit. p.518. La problematicità del nesso ente linguaggio, e della natura del nesso inscindibile tra linguaggio-verità e menzogna era ben chiara a Fink sulla scorta delle letture di Nietzsche, ed è da qui giustificabile uno scetticismo rispetto alla caratterizzazione heideggeriana del linguaggio come casa dell'essere. Fink sa bene che il linguaggio è sempre trasposizione di una trascendenza in un'immanenza, di un evento fondamentale dell'avvenire del mondo tra cielo e terra che conserva però sempre un carattere metaforico umano troppo umano; da qui ad esempio la nozione di simbolo come dimensione del *Dasein*, e quindi prettamente umana, in cui il carattere alogico del mondo si manifesta.

⁴⁸ «Nel linguaggio l'uomo finito è già sempre rinviato ad un'apertura dell'essere. Ma per lo più rimane questo interdetto nella nostra confidenza strumentale con il linguaggio; noi non udiamo più abitualmente la musica del mondo» (cit. SWW. p. 41).

lasciando di fatto vago il rapporto sussistente tra le due polarità. Vedremo poi come Fink tenterà di risolvere tale ambiguità proprio attraverso una rilettura critica della storia della metafisica.

Husserl ha portato all'estremo compimento l'adombramento e la risoluzione della *ousia* nel fenomeno: se la cosa stessa non è nulla in sé, se è un mero oggetto per un rappresentare e un prodotto di costituzione, come chiariremo dopo con l'analisi del concetto di mondo, allora è soltanto un correlato del soggetto. La cosa, e con essa il mondo come totalità di cose, sono risolti nell'ego portando a compimento il progetto cartesiano del metodo come garanzia della stabilità dell'ente: l'ente è solo in quanto costituito, ed è veramente, solo in quanto prodotto di momenti costituenti.

Certamente Husserl non rimane ancorato al mero discorso duopolistico tra soggetto e oggetto nei termini della mera *adaequatio*⁴⁹, l'intenzionalità che Husserl riprende da Brentano e che pure è un'invenzione della scolastica⁵⁰, pone l'accento sulla relazionalità tra ego ed ente non su uno dei due

⁴⁹ Per verità come *adaequatio* ci riferiamo all'iniziale formulazione in *De int.* I 16a6 di Aristotele: «Tuttavia ciò di cui queste cose sono segni, come di termini primi, sono affezioni dell'anima identiche per tutti, e ciò di cui queste sono immagini sono le cose, già identiche». Il concetto di intenzionalità, come *Bewußtsein* "von" etwas, nell'inscindibile nesso quindi tra contenuto intenzionale ed *Erlebnis*, è ancora pienamente all'interno del concetto tradizionale di verità. Per un'adeguata analisi critica del concetto di verità in Husserl rimandiamo al monumentale studio di E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin, 1970.

⁵⁰ *Intentio* è il termine medioevale che traduce almeno due nozioni arabe: *ma'qūl* – l'intelligibile e *ma'nā* – significato, che a loro volta derivano da termini greci come *noema* o *eidos*. Indica una tensione, applicazione, proposito, segnala, quindi una relazione o una prassi volta all'oggetto della conoscenza. Possiamo individuarne all'interno della tradizione medioevale almeno tre diversi ambiti di applicazione: gnoseologico/psicologico, logico ed etico. Avicenna nel *De anima* e nella *Metafisica* utilizza il termine in due diverse accezioni: nel *De anima* indica *ma'nā* il contenuto non sensibile implicato in una percezione sensibile, in poche parole il significato di tale percezione, il suo contenuto; nella seconda accezione indica nella *Metafisica* (I sez. V.) sia la forma dell'intelligibile *ma'qūl* distinta dal sensibile sia il contenuto concettuale, l'essenza della cosa, al di là di qualsiasi determinazione quantitativa in quanto né universale né particolare; queste sono le intenzioni prime, intenzioni dell'esistente da sempre presenti nell'anima (cfr. Avicenna, *Metafisica*, a cura di P. Porro, O. Lizzini, Bompiani, Milano, 2002, pp.69s) che vengono risvegliate dall'intuizione di un dato segno o di una cosa. Averroè attribuisce alla *intentio* il contenuto appreso dalle diverse facoltà conoscitive. Su questa scia Tommaso distingue tra *primae intentiones* – intuizioni intellettuali delle realtà esterne, e *secundae intentiones* ovvero le intuizioni logiche, i nomina nominum, intelezioni di intellezioni quali genere, specie, differenza. I due tipi di *intentio* corrispondono alla duplicità dell'ente: ente di natura cui sono riferite le *primae intentiones* e l'ente di ragione cui sono riferite le *secundae intentiones*. Quest'ultimo ambito dell'ente che non si trova nella *realitas* ma nella ragione è proprio della logica. Lo sfondo di tale concezione è sempre la verità come *adaequatio rei et intellectus* prefigurata ancora una volta in un passaggio della *Metafisica* I sez VIII di Avicenna («con "realtà [o "verità"] (al-haqq) in senso assoluto si intende l'esistenza che riguarda le singole cose; poi l'esistenza eterna e, infine, lo stato di quell'enunciato (*qawl*) o di quel nesso concettuale (*'aqd*) che indica lo stato della cosa all'esterno, quando gli è conforme. Diciamo, infatti: "questo è un enunciato vero" e "questa è una convinzione vera" ivi, cit. p. 107). Il nesso è qui precisamente tra noetica ed ontologia, l'atto del pensiero ha senso e si definisce in relazione all'essere (e quindi alla verità). Propria della traduzione dell'*intentio* dalla tradizione araba a quella medioevale è l'accentuazione del carattere noetico sul rappresentativo: in Tommaso l'*intentio* va sempre più determinandosi come *id quo intelligitur* invece di *id quod intellegitur*, ciò mediante cui si conosce e non ciò che si conosce, non più contenuto innato nell'intelletto come in Avicenna, bensì ciò che è intenzionato dall'intelletto stesso, in primis l'ente e l'essenza (cfr. Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano, 2009, p.77). In questo senso il termine viene ripreso da Brentano, attraverso la riattualizzazione dell'opera aristotelica (cfr. F. Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, tr. it. a cura di G. Reale, Vita & Pensiero, Milano,

poli. Tuttavia, tralasciando i molteplici contesti e momenti in cui Husserl ha indagato la tematica dell'intenzionalità, ci si potrebbe chiedere, afferma Fink, quale sia l'origine di questa: è opera dell'anima, è inscritta nelle cose stesse, o in nessuna delle due? L'intenzionalità che è il fondamentale carattere dei vissuti, totalità concreta del rapporto soggetto-oggetto non è né interna né esterna, e non è nemmeno un mero *datum*: tanto la cosa quanto l'io che la rappresenta sono momenti dell'intenzionalità, poiché essa è il rapporto stesso è il puro «esser coscienti di qualcosa»⁵¹, è la condizione a partire da cui una qualsiasi datità si dà. Ora il fenomeno, ovvero ciò che Husserl intende con la cosa, è sussunto al momento strutturale oggettivo dell'intenzionalità, indivisibile, quindi non autonomo, dal polo dell'io che ne fa esperienza; entrambi i poli poi sono assimilati a momenti strutturali della totalità concreta della vita intenzionale. La cosa diviene un prodotto di effettuazioni costitutive della vita intenzionale, ma in questo modo, pur nel superamento della polarizzazione, la mera manifestatività del mondo diventa un costrutto inerente a una serie di effettuazioni soggettive. Pertanto, effettuazione costitutiva e forma costituita formano momenti relativi di una totalità complessiva.

1995, per un approfondimento riguardo la diretta filiazione della teoria brentaniana dalla filosofia aristotelica cfr. A. Chrudzimsky, *Die Ontologie Franz Brentanos*, Kluwer, Dodrecht/Boston/London, 2004 pp.56 ss) che lo utilizza per esprimere le varie modalità in cui l'oggetto viene rappresentato o si trova in relazione con la coscienza (cfr. Id. *La psicologia dal punto di vista empirico*, a cura di L. Albertazzi, Laterza, Bari, 1997). L'opera di Brentano avrà un importante influsso su Husserl prima e su Heidegger poi (cfr. a tal proposito F.W. von Herrmann, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger ed Husserl*, a cura di R. Cristin, il Melangolo, Genova, 1997; per una trattazione tematica dell'influenza della *Seinslehre* aristotelica su Heidegger cfr. F. Volpi, *Brentanos Interpretation der aristotelischen Seinslehre und ihr Einfluss auf Heidegger*, in *Heidegger-Jahrbuch 1*, a cura di H.-H. Gander, H. Zaborowski, Alber, Freiburg/München, 2004). In Husserl l'*intentio* è sempre riferita all'oggetto intenzionato, ed è a partire da tale nesso che si dà oggetto per un soggetto; in Heidegger, le cose stanno diversamente in quanto il rapporto soggetto oggetto è ricondotto all'interno dell'analitica del *Dasein* nell'ambito della relazione ontico inautentica, è l'essere in quanto manifestazione e disvelatezza a mediare e racchiudere il rapporto tra *Dasein* ed ente, essere che come tale è ni-ente è sempre in una differenza costitutiva rispetto all'ente. Per questa ragione è impossibile un'intenzione dell'essere proprio perché esso è l'intenzionante non l'intenzionato, ogni tentativo di intuire l'essere sarebbe, pertanto, uno stazionare nell'oblio della differenza ontologica e continuare a concepire l'essere come un che di semplicemente presente. Come sottolinea molto opportunamente M. Henry la fenomenologia arriva all'essere solo mediante la delucidazione stessa delle strutture intenzionali in quanto luogo privilegiato del nesso ontologico soggetto oggetto, la tematizzazione dell'essere come *aletheia* e *Unverborgenheit* in Heidegger, deve, invece, necessariamente assumere l'essere come in qualche modo già sempre svelato anche nella sua dimensione ontica, svincolato sia da una chiarificazione metodologica che dalla problematica costitutiva; la verità della manifestazione (*Erscheinung*) e la sua struttura ontologica non sono conseguenze metodologiche date il che vuol dire che l'essere dell'ente non più garantito dalla via, (*hodos*) o, che è lo stesso dal metodo d'accesso, bensì è il presupposto stesso di ogni metodo e manifestazione dell'ente in generale. La realtà della relazione non è più quindi l'intenzionalità, bensì la manifestazione dell'essere, o nel caso di Fink del mondo come *Parousia*. Da questo punto di vista, si è già oltre, come potremo vedere in seguito, qualsiasi prospettiva soggettivistica e già pienamente in campo speculativo (cfr. a tal proposito M. Henry, *L'essenza della manifestazione*, a cura di F.C. Papparo, Filema, Napoli 2009 pp.169 ss.).

⁵¹ Hua III/1, p. 188.

Secondo il filosofo di Konstanz il problema della totalità complessiva della vita è il tallone di Achille della fenomenologia, proprio perché non fondata, e dalla prospettiva husserliana non fondabile, sullo speculativo che funga in qualche modo da fondamento. In tal modo rimane però indeterminato il senso dell'essere di questa vita complessiva e la sua costituzione ontologica. Il *Weltbegriff* come declinazione speculativa del problema della trascendenza funge precisamente, secondo Fink, a comprendere «l'essenza ontologica della costituzione intenzionale dell'ente nei processi di vita della soggettività [...] il procedimento seguito quasi istintivamente da Husserl nella sua analisi intenzionale»⁵². Per far questo la fenomenologia ha bisogno, ed è questa la *Sache des Denkens* di Eugen Fink, di un dialogo con lo speculativo che superi il problema costitutivo nel rapporto con la trascendenza. Vedremo in seguito, ed è questo lo *Schwerpunkt* della trattazione, come tale problematica si espliciti in Fink proprio in una rilettura della storia della metafisica che è la storia della trascendenza del mondo. «Può la fenomenologia mettersi al posto di Platone, Descartes, Hegel?»⁵³ - Per Fink apparentemente no.

1.3 Concetti operativi e tematici: il linguaggio della fenomenologia

Il secondo nodo problematico che Fink individua all'interno della filosofia del maestro concerne il linguaggio fenomenologico e la sua relazione con il linguaggio ordinario. Come ogni filosofia, anche la fenomenologia adopera concetti non espressamente analizzati, ma che agiscono umbratili nell'argomentazione: essi vengono definiti nel saggio del 1957 *Concetti operativi della fenomenologia husserliana*⁵⁴ «uso imponderato di concetti adombrati» o come «ombre operative»⁵⁵. I paradossi e le aporie del linguaggio fenomenologico, nel momento in cui è calato in una dimensione ontica, sono stati, a ben vedere, già fugacemente delineati in un saggio giovanile del 1933 *La filosofia fenomenologica di Edmund Husserl nella critica contemporanea*⁵⁶ concepito da Fink su

⁵² NuD., tr. it. p. 134.

⁵³ Ivi, p. 135.

⁵⁴ NuD., pp. 180-204, tr. it pp. 155-171. Il saggio è tratto da una conferenza che originariamente Fink tenne al III Colloque International de Phénoménologie, Royamont, nell'Aprile del 1957.

⁵⁵ Ivi, p. 167.

⁵⁶ Lo scritto *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwertigen Kritik* è stato pubblicato con una premessa di Husserl stesso nei Kant Studien XXXVIII pp. 231-283 e poi presso Pan-Verlag, Berlin, 1934. Il testo è stato poi raccolto nel volume *Studien zur Phänomenologie 1930-39*, Den Haag, Nijhoff, 1966, tr. it. N. Zippel, Lithos Editrice Roma 2010, pp. 142-237.

autorizzazione di Husserl per difendere la fenomenologia dalle obiezioni del criticismo di Rickert e della sua scuola, in particolare di Zocher e Kreis⁵⁷. Il contributo fu commissionato dallo stesso Husserl al suo assistente a cui accluse una breve prefazione in cui, oltre a sostenere la necessità di un confronto con quelle critiche fondate e consapevoli provenienti da varie scuole filosofiche, delegava all'allievo l'onere di dirimere i principali fraintendimenti inerenti la sua filosofia. Scrive Husserl:

«Fin dalla laurea egli è stato mio assistente e questo è perciò già il quinto anno che sta in rapporto quasi quotidiano con me. In tal modo gli sono divenute perfettamente familiari le mie intenzioni filosofiche, ma altresì il contenuto principale delle mie concrete ricerche ancora inedite. Su richiesta della stimata redazione dei Kant-Studien, ho esaminato con attenzione questo saggio e sono felice di poter dire che non c'è nessuna frase che non farei completamente mia, che non potrei riconoscere esplicitamente come una mia convinzione personale»⁵⁸

Pertanto, le critiche e le aporie evidenziate da Fink erano ben note, e, potremmo dire, avallate dallo stesso Husserl a testimonianza dell'osmosi intellettuale che caratterizzò l'ultimo periodo della riflessione husserliana. Lungi dall'analizzare nello specifico il contenuto complessivo del saggio ci soffermeremo sulle ultime pagine in cui Fink, a conferma della sua funzione non di semplice assistente, ma di *Mit-Denker*, coglie l'opportunità di evidenziare tre aporie che la critica "dogmatica" ha contribuito ad evidenziare.

In particolare, la difficile accessibilità alla dottrina husserliana e all'analisi fenomenologica, è connaturata ad un utilizzo e ricalibrazione del linguaggio filosofico al di fuori del contesto della tradizione; il linguaggio fenomenologico è a tutti gli effetti "tecnico" come il linguaggio matematico e presuppone una conoscenza della sua specificità. Nel momento in cui il testo o la comunicazione fenomenologica hanno un'eccedenza esoterica strutturale rispetto al significato essoterico, che presuppone un esercizio preventivo dell'*epoché*, si incorrerà sempre in quella che Fink chiama la paradossalità della situazione dell'enunciazione⁵⁹. Tale paradosso si fonda sul processo riduttivo

⁵⁷ Cfr. R. Zocher, *Husserls Phänomenologie und Schupps Logik. Ein betrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee*, Reinhardt München, 1932; Friedrich Kreis, *Phänomenologie und Kritizismus*, Mohr, Tübingen, 1930.

⁵⁸ Hua XXVII, pp.182 s.

⁵⁹ SzP, tr. it. p. 234.

caratterizzante l'atteggiamento fenomenologico, per cui il fenomenologo è essenzialmente «spettatore trascendentale», che resta totalmente altro dall'uomo atteggiato naturalmente. Tanto le scienze, quanto le filosofie non fenomenologiche si trovano, nell'atteggiamento naturale, su un piano ontologico, e di conseguenza linguistico, altro rispetto alla fenomenologia⁶⁰. La comunicazione dei risultati e della dottrina fenomenologica può avvenire se e solo se si condivide il piano della riduzione. La paradossalità e l'interdetto di ogni pensiero fenomenologico sta nella presupposizione a priori dell'atteggiamento trascendentale. La fenomenologia agisce sempre sul confine dell'incomunicabilità, per dirla con Wittgenstein, può esser compresa solo all'interno del medesimo gioco linguistico. Quando il fenomenologo comunica con il dogmatico o quando, in generale, deve render pubblici i risultati della sua ricerca, non esce forse al di fuori dell'atteggiamento trascendentale? La comunicazione, la critica e la discussione, quindi, presuppongono sempre un terreno comune che dev'esser necessariamente prodotto. L'incomunicabilità sostanziale della fenomenologia consiste proprio in questa *Bodenlosigkeit*: per comprendere e criticare la fenomenologia il dogmatico dovrebbe smettere di esser tale, poiché il fenomenologo, nell'enunciazione delle sue conoscenze nella *Rückwendung* all'interno della *natürliche Einstellung*, già presuppone una formazione personale dell'atteggiamento trascendentale; per potersi addentrare all'interno del discorso fenomenologico il dogmatico dovrebbe smetterla di esser tale. Ogni comunicazione può essere solo provvisoria nell'attesa di una "conversione" del dogmatico alla fenomenologia⁶¹.

La seconda paradossalità è fortemente radicata nella prima, Fink la chiama "la paradossalità della proposizione fenomenologica" e si basa sul fatto che il fenomenologo per comunicare possiede

⁶⁰ Hua VI, tr. it. cit p. 202 «La filosofia, in quanto scienza universale obiettiva – e qualsiasi filosofia tradizionale lo era –, con tutte le scienze obiettive che comprende, non è affatto una scienza universale. Essa assume nel suo ambito di indagine soltanto i poli oggettuali costituiti, ed è cieca di fronte al pieno e concreto essere, alla vita che li costituisce trascendentalmente». (Hua VI, tr. it. cit p. 202). In questo passo Husserl evidenzia come sostanzialmente tutte le filosofie storicamente costituite, in quanto incapaci di conquistare l'effettiva dimensione trascendentale, si pongono sul terreno dell'atteggiamento naturale.

⁶¹ Forse questo è uno dei motivi perché nessuna critica, nessun tradimento ha mai segnato più Husserl di quello del suo designato successore Heidegger, poiché tale critica proveniva da un terreno apparentemente comune. Stesso dicasi della propensione all'accogliere le critiche di Fink, soprattutto quelle della *VI Meditazione* e del succitato saggio, essendo esse inscritte all'interno di una comprensione trascendentale della problematica fenomenologica. Fink del resto dopo la morte dell'maestro sarà uno dei più profondi ed acuti critici della fenomenologia da una prospettiva non ortodossa, proprio perché paradossalmente è stato per un periodo il fenomenologo più ortodosso.

solo concetti verbali e mondani radicati nella storia della lingua, ovvero è portato ad esprimersi nel linguaggio dell'atteggiamento naturale, nell'impossibilità di una *Aufhebung* di tale dimensione. Pertanto, se è vero che i limiti della comunicabilità fenomenologica risiedono nell'interlocutore atteggiato naturalmente, lo è altrettanto la constatazione che nessun'analisi fenomenologica, riguardante i gradi costituenti profondi della soggettività trascendentale, è adeguatamente rappresentabile in quanto espressione mondana di un senso non mondano. La proposizione fenomenologica ospita in sé un insolubile conflitto interno tra significato mondano e senso trascendentale. Tale conflittualità non sarebbe nemmeno superabile con l'invenzione di un linguaggio tecnico, visto che la comunicazione è diretta principalmente ai non fenomenologi, ai dogmatici.

La terza ed ultima aporia elencata nel saggio è la paradossalità logica delle determinazioni trascendentali, ossia la non applicabilità della logica formale per dirimere questioni trascendentali, come ad esempio nel caso della relazione sussistente tra Ego trascendentale ed io mondano. Circa la questione dell'assimilazione dei due ego, sul loro esser se stessi o differenti, non è applicabile nessuna forma ontica di identità del tipo $A=A$ ⁶². I due io non esistono in modo equivalente o analogo. Questo rapporto trascendentale comprende l'io mondano finito, come un costituito nella sua caducità mondana; esso non è quindi né in un rapporto di identità né di differenza, ma, ed è questa la connotazione platonica della fenomenologia, che viene mantenuta anche nell'analitica del *Dasein* heideggeriana, è collocato su un piano ontologico diverso e più originario di ogni costituzione ontica. La questione, assai complessa e meritevole propabilmente di una monografia a sé stante, può apparire qui accennata troppo ellitticamente, tuttavia, quel che ci preme sottolineare è che la natura paradossale della fenomenologia è connaturata alla sua stessa essenza in quanto essa, non presupponendo né una logica né una metodologia, è destinata a concepire il senso autentico delle sue operazioni solo attraverso autoconsiderazioni rinnovate. A tal proposito lo Husserl della *Krisis* è illuminante:

⁶² «Nell'epoché, la logica, come qualsiasi a-priori e qualsiasi dimostrazione filosofica di stile tradizionale, non ha nessuna autorità – come tutte le altre formazioni scientifiche, essa costituisce un'ingenuità che soggiace all'epoché» cit. Hua VI, tr. it. p. 207.

«Il suo destino (*scilicet*: della Fenomenologia) è quello di avvilupparsi continuamente in nuovi paradossi, che sorgono dagli orizzonti non ancora indagati, addirittura inavvertiti, e che, fungendo implicitamente, si esprimono dapprima in fraintendimenti»⁶³.

Tali orizzonti inavvertiti e impliciti sono proprio quelli che Fink nomina con “concetti operativi”. L’interpretazione di una filosofia a partire dalla sua operatività, non assume i crismi di un’esegetica o di una dossografia, non ha lo scopo di elevare tale pensiero, ma è comprensione del suo intimo movimento:

«Il pensiero inteso in senso filosofico, è comprensione concettuale dell’essere della realtà mondana e dell’ente che è nel mondo. Il pensiero si trattiene nell’elemento del concetto. La formazione del concetto filosofico mira intenzionalmente a quei concetti in cui il pensiero fissa e conserva il suo pensato»⁶⁴.

La concrezione e conservazione del pensato si dà esplicitamente nei concetti tematici quali ad esempio l’idea in Platone, il trascendentale in Kant, la volontà di potenza in Nietzsche, o nel caso di Husserl la soggettività trascendentale.

Nella formazione del concetto tematico entra però in gioco un medio concettuale perlopiù inespresso che il pensatore non ha presente:

«Ciò che in tal modo viene usato, attraversato dal pensiero [*Durchdachte*], ma non viene ponderato [*Bedachte*] da parte di un pensiero che fa filosofia, lo chiamiamo concetto operativo. Per dirla con un’immagine essi sono l’ombra di una filosofia»⁶⁵

Ogni filosofia opera attraverso un togliimento originario, attraverso un non detto, un livello implicito nascosto che la caratterizza a un livello profondo; nel caso di Husserl è il suo imponderato

⁶³ Ivi, p. 208.

⁶⁴ NuD., tr. it. p. 158.

⁶⁵ NuD., tr. it. p. 159.

aspetto speculativo a costituire il motore dell'intera impalcatura fenomenologica, ciò che agisce nell'ombra è l'«interesse stesso»⁶⁶ di una filosofia.

Possiamo ben vedere come tale definizione abbia una diretta filiazione dalla paradossalità della situazione dell'enunciazione e della proposizione, estesa però all'intero ambito del pensiero filosofico e deriva dal fatto che già da sempre la filosofia, e quindi l'ontologia, è immersa nel linguaggio ontico o meglio nella *natürliche Einstellung*. Fink distingue, nello specifico, due piani nella filosofia di Husserl in cui tale differenza è operativa: un primo esplicito espresso dalla differenza tra atteggiamento naturale e piano trascendentale, un secondo interno allo stesso concetto di epoché e di riduzione costituente la portata speculativa, e in ultima analisi, come avremo modo di vedere, nel concetto di mondo. Nella filosofia di Husserl il luogo in cui la tensione tra tema e medio operativo del comprendere è esplicitata, è la "riduzione fenomenologica". La riduzione connette l'atteggiamento naturale, ovvero il piano tematico in cui ogni singola esistenza si trova nel suo quotidiano aver a che fare con le cose, pur nella stratificazione comprendente anche la dimensione scientifica, con il suo livello operativo più profondo, nascosto e inespresso. Husserl determina la *Bestimmung* della fenomenologia nella chiarificazione trascendentale del rapporto con il mondo, nella riduzione dell'atteggiamento naturale a una costruzione di senso dell'io fenomenologico. Nell'epoché la tesi tematica dell'atteggiamento naturale viene sospesa, l'io diventa spettatore e attore-sceneggiatore della propria esistenza nella rimozione dell'ingenuità; essa è un illuminare razionalmente le strutture trascendentali che costituiscono la nostra *Lebenswelt*. Ci dividiamo, nell'atteggiamento fenomenologico, tra attori e spettatori del nostro proprio vissuto, e paradossalmente, quanto più consideriamo fenomenologicamente il mondo come costruito dell'ego, tanto più il nostro vivere tematico in esso viene meno. Veniamo per esempio rimandati alla cosa percepita e al sistema di cinestesi, presentificazioni e ritensioni che ne caratterizzano l'intuizione, ai modi originari e modificazioni derivative, all'intenzionalità che regola la relazione tra polo oggettivo e soggettivo, a significati noetici e noematici che ne costituiscono il senso. Husserl perviene così ad una nuova determinazione operativa del concetto: con la riduzione la vita costituente viene tolta dall'ombra.

⁶⁶ Ivi, p. 161.

«La filosofia husserliana non “opera” soltanto con la differenza tra tema e operazione, essa la “tematizza” esplicitamente nei termini di “ingenuità e riflessione”, “atteggiamento naturale” e “trascendentale”.⁶⁷

Tuttavia vi sono anche altri livelli impliciti, presupposti operativo-speculativi che popolano il sottosuolo della fenomenologia, è qui opportuno soffermarci su quelli più rilevanti per la nostra trattazione. Uno di questi, importante per introdurre la critica al concetto di mondo husserliano, è la scelta, a detta di Fink arbitraria, di un tipo particolare di percezione, quella sensibile visiva di un corpo solido opaco e presente, come modello. Tale assunzione, come si è precedentemente accennato, costituisce l'idea della cosa stessa, della fenomenalità del fenomeno, ed è proprio per ricomprendere su un piano più originario la fenomenalità che Fink si rivolgerà, come del resto Heidegger, alla filosofia antica. Il modello dell'oggetto come dato nella sintesi di adombramenti percettivi e ritenzioni, è valido solo per i corpi solidi, ma non ad esempio, per i corpi trasparenti o per l'irrompere del fulmine⁶⁸ e di quei fenomeni che si esauriscono nella loro istantanea manifestazione, impossibili da aggirare e percepire prospetticamente. Ciò porta all'adombramento della dimensione originaria della percezione, poiché la costituzione cinestetica, il muoversi intorno a un corpo solido per coglierlo nella sua interezza, avviene sempre in un medium ambientale, l'aria il terreno, la luce che non offre una resistenza e sfugge alla classificazione di *Gegenstand*, come un qualcosa che stia meramente contro. Iniziamo ad accennare che proprio l'irrompere della luce, il venir fuori del fenomeno come *Er-scheinen* tra cielo e terra, costituisce la struttura ontologica del mondo nella cosmologia finkiana. È proprio a partire dal problema della costituzione intenzionale dell'oggetto che Fink trae il terreno critico che lo porterà a una riformulazione del problema del medium, dell'orizzonte della manifestazione. Detto qui a mo' di anticipazione: la fenomenalità non è altro che la traccia dell'irrompere del mondo, il suo nascondimento mondano.

Nel già menzionato saggio *Bewußtseinsanalytik und Weltproblem*⁶⁹ si denota proprio come in ogni percepire, ed in ogni descrizione fenomenologica, venga sempre presupposta una situazione

⁶⁷ Cit. NuD., tr. it. p. 164.

⁶⁸ L'interpretazione fenomenologica del fulmine, il *keranos* in un'ottica cosmologica, costituisce uno dei punti fondamentali dell'interpretazione della filosofia eraclea.

ambientale di fondo atematica, in cui vi è un suolo sostenente i corpi, in cui aria e luce tengono aperti spazi di manifestazione e movimento; per questo motivo potremmo definire la fenomenologia di Husserl una tematica dei corpi solidi, ma un'operativa dei mezzi permeabili⁷⁰. In ogni oggetto tematico, c'è sempre un impensato implicito, un nulla che lo caratterizza nell'individuazione, un adombramento che permette all'ente di manifestarsi. Vedremo come questo sottrarsi, l'impensato nella manifestazione, costituirà un tratto fondamentale della cosmologia di Fink.

Un ulteriore aspetto ambiguo è rinvenibile nell'uso del concetto di fenomeno: Fink ne distingue all'interno dell'opera di Husserl almeno cinque usi diversi talvolta sovrapposti: «1. La cosa concreta che si manifesta in generale; 2. la cosa concreta nell'ambito del rappresentare umano; 3. la cosa concreta interpretata specificamente come correlato di un sistema rappresentativo del soggetto, cioè come disattivazione della “cosa concreta in sé”; 4. il fenomeno come senso intenzionale dell'oggetto a prescindere dai caratteri tematici; 5. il fenomeno come senso dell'oggetto nella neutralizzazione dei caratteri tetici, esplicitata a livello metodologico»⁷¹.

All'interno dell'atteggiamento naturale, nel linguaggio comune, fenomeno significa principalmente la cosa (*Sache*) e la cosa concreta (*Ding*); in termini ontologici: l'ente stesso che viene alla presenza e, in questo venire (*zum-Vorschein-kommen*), dà la possibilità all'uomo di accedere ad essa ovvero di rivolgersi alla “cosa stessa”. La cosa diviene così un oggetto come correlato intenzionale di un sistema soggettivo, certo si può ancora distinguere tra cosa concreta e oggetto per noi, ma punto cruciale di ogni interesse fenomenologico sono le modalità costituenti per cui una cosa si dà per noi, non altresì la cosità. Il fenomeno è la cosa come oggetto di un rappresentare. Il rappresentare, tuttavia, non agisce direttamente sull'ente rappresentato, ma sull'essere oggetto dell'ente, e questo è del tutto connaturato alla teoria della costituzione, poiché essa è costituzione non della cosa, ma del senso intenzionale in cui la cosa è data: la costituzione non è né un *logos* spermatico né la funzione di un *ego* che fichtianamente pone il non io, ma è posizione di senso, conferimento di una certa dimensione d'essere alle cose che si manifestano. Da questo punto di vista la fenomenologia non è assolutamente un idealismo assoluto, ma un'ontologia della percezione. Ontologia che, in quanto *logos* intorno a uno *on*, mira a comprendere la costituzione fondamentale dell'ente:

⁷⁰ Cfr., *ivi*, p. 239.

⁷¹ NuD, tr. it. p. 167.

l'operazione in cui Fink rinviene nella fenomenologia di Husserl il luogo dell'ontologia fondamentale non è tanto l'intuizione eidetica, bensì l'*epoché*.

L'*epoché* trasforma operativamente la cosa concreta che si manifesta (*Erscheinung*), essa diviene l'oggetto di un rappresentare nella sua neutralizzazione in un ente deprivato del carattere tetico; l'ontologia diviene teoria della neutralizzazione della credenza mondana. Il quinto significato di fenomeno è quindi l'unico che Husserl utilizza come modello guida per rovesciare l'intero atteggiamento naturale in cui i primi tre significati sono assunti. Ma per far questo deve compiere un passaggio speculativo, ossia neutralizzare la tesi-mondo della *natürliche Einstellung* a partire tuttavia da un'*epoché* che è interna a questo mondo stesso. Husserl non tematizza il carattere fenomenologico di tale *epoché* e della riduzione, e questo perché ne conseguirebbe un salto nello speculativo, ponendo di fatto una tensione tra il senso naturale del modello guida e la sua imponderata tensione universale-speculativa.

Stesso adombramento costitutivo per Fink si ha nella teoria della riduzione e della costituzione: la riduzione fenomenologica apre il campo della soggettività assoluta, in cui si costituisce il senso di ogni oggettualità mondana. A tale soggettività si assegna il carattere di autotemporalità, eppur tuttavia il conferimento di tale carattere, così come il significato di riduzione non vengono mai tematizzati; nella riduzione convivono caratteri mondani implicitamente ripresi dall'atteggiamento naturale, come l'ordinare una disposizione di cose in un ordine delle rappresentazioni o anche il carattere poietico-pratico (*Herstellen*) nella produzione di senso dell'oggetto.

«Tuttavia Husserl non è da nessuna parte così “speculativo” come lo è nello schema di riduzione, e nel concreto. Rimane lontano da una caratterizzazione che lo cataloghizza tanto come idealista quanto come realista.»⁷².

Questa strutturale mancanza di chiarezza nei presupposti, secondo Fink, è alla base dei fraintendimenti che vedono la fenomenologia husserliana alla stregua di un intuizionismo pre-critico o di un idealismo assoluto, in cui il soggetto genera il mondo come totalità ed orizzonte degli oggetti intenzionali e viceversa come realismo presupponente un mondo già sempre strutturato e dispiegato prima di ogni descrizione descrittivo-tassonomica delle evidenze.

⁷² Ivi, tr.it. p. 235.

Alla radice di tale ambiguità fenomenica, rileva Fink, c'è un'incapacità o una certa ritrosia in Husserl nel tematizzare il fondamento per cui una cosa appare così come appare⁷³, critica per altro comune tanto allo Heidegger di *Essere e Tempo* attento a una lettura della fenomenalità a partire da *Stimmung* und *Befindlichkeit*, quanto al periodo della *Kehre*⁷⁴. Possiamo notare come l'elemento fondamentale che anima il confronto di Fink con Husserl è sempre questo tentativo di risalire al piano fondante-fondativo, al piano trascendentale, al piano originario che riesca a render conto tanto della fenomenalità del fenomeno in quanto *Erscheinung* ovvero dell'essere dell'ente, quanto alla posizione dell'uomo all'interno dell'ente stesso nella sua totalità. Tale passaggio si compie in un salto verso l'elemento speculativo e contestualmente in una rilettura, critica e superamento della metafisica occidentale. Il *Weltbegriff* e la tematizzazione della differenza ontologica sono funzionali proprio all'intento fondamentale di una tematizzazione operativa di questo originario obliato nella fenomenologia. Per far questo dobbiamo però passare alla discussione del *Weltbegriff* in Husserl e in Fink costituente il quarto puntodi frizione tra le filosofie del maestro e dell'allievo, tralasciando, in questa sede la critica alla problematica relazione tra io empirico, io fenomenologico e spettatore trascendentale.

1.4 Il mondo come orizzonte, il mondo come origine.

«Ogni atto è, nel senso più ampio, un tematizzare e presupporre il Mondo pre-dato come sfondo non tematico, pertanto la questione della fenomenologia è la questione dell'origine del mondo [...]. È l'eterna questione umana dell'inizio, a cui il mito, la religione, la teologia e la speculazione filosofica rispondono a loro modo»⁷⁵.

L'idea di un inscindibile nesso tra mondo e questione dell'origine è un orizzonte problematico chiaro a Fink sin dalla dissertazione del 1933: se la fenomenologia è, nell'intenzione del suo fondatore, un ritorno alle cose stesse, allora il problema del fondamento del piano di manifestazione

⁷³ Cfr. anche S. Brancalari, *Fenomenologia del non originario. Fink interprete di Husserl*, op. cit., pp. 19 s.

⁷⁴ Cfr. Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, tr. it. *Il concetto di Fenomenologia in Heidegger e Husserl*, a cura di R. Cristin, il Melangolo, Genova 1997.

⁷⁵ SzP. tr. it., cit. p.172.

di queste (*Boden*), e della loro totalità, è a tutti gli effetti il *Grundproblem* della fenomenologia. In questo contesto trova spazio, come primo tentativo di critica alla fenomenologia, una ricollocazione del concetto di epoché in quanto essa, più che dischiudere la dimensione trascendentale assoluta dell'io puro, rende finalmente accessibile nella sua profondità originaria la fede nel mondo. Il tema autentico della fenomenologia è, quindi, la *Generalthesis der natürlichen Einstellung*, dalla cui messa in questione trae la sua linfa vitale ed ambito problematico. Trattandosi, come abbiamo detto, del non-tematico, l'atteggiamento fenomenologico deve poter ammettere un allargamento della nozione di originarietà, che superi la dimensione dell'epoché come semplice messa tra parentesi del mondo per la *reductio ad egoum*, e che ponga tematicamente il problema dell'origine non mondana, non ontica del mondo.

L'atteggiamento naturale diviene così un tema trascendentale, in quanto può essere compreso e reso accessibile dall'epoché sul piano trascendentale, come esemplificato dal passaggio dalle *Ideen* alla *Krisis*, segnatamente nella tematizzazione della *Lebenswelt*⁷⁶.

Che il problema della fenomenologia coincida con quello della *Welt* è per Fink un punto fermo su cui costruire la sua speculazione anche nel dopoguerra. Nel primo corso di lezioni che Fink tenne all'Università di Friburgo *Einleitung in die Philosophie*, la *Weltanalyse* di Husserl e la tematizzazione del essere-nel-mondo di Heidegger in *Sein und Zeit* vengono definite «le due più importanti teorie riguardo il mondo, apparse nella nostra contemporaneità filosofica»⁷⁷. Per entrambi i pensatori, continua Fink, il problema del mondo è un problema filosofico fondamentale «proprio in quanto il mondo, contiene in sé tutti gli enti, tutti gli oggetti e i soggetti e tutte le modalità delle loro relazioni»⁷⁸, tuttavia entrambe le teorie «non riescono ad andare oltre un concetto soggettivo di mondo»⁷⁹. Il capo di imputazione fondamentale che Fink adduce alla teoria husserliana - la pietra della discordia che porterà la sua filosofia lontana da orizzonti fenomenologici - insiste sulla riduzione del concetto di mondo alla soggettività, seppur intesa da un punto di vista trascendentale. Fink tenterà una *Ausweitung* del concetto di mondo al di là dell'edificio intellettuale fenomenologico di Husserl, un mutamento di prospettiva che assume i crismi di una vera e propria *Kehre* e porterà a una

⁷⁶ Sull'argomento si rimanda a R. Guilead, *Il mondo nel pensiero contemporaneo* tr. it. U. Fadini, Spirali Milano 1984.

⁷⁷ EiP, cit p. 115. «die beiden bedeutensten Theorien über di Welt, die in unserer philosophiscen Gegenwart aufgetreten sind».

⁷⁸ Ibid., La traduzione è mia.

⁷⁹ Ibid.

Zuwendung della prospettiva fenomenologica. Ma come è inteso il mondo nella fenomenologia husserliana? Proviamo qui a sintetizzare l'impostazione fondamentale della questione.

Secondo Stephan Strasser nel saggio *Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie*⁸⁰, vi sono tre concetti fondamentali di mondo nella filosofia di Husserl:

1) Il mondo come totalità dell'ente concreto, ovvero l'insieme dei substrati di giudizio e di tutti gli enti (*Allseiende*), la totalità del qualcosa in generale (*Alletwas*), non inteso come un mero *Sachenwelt*, ma anche come mondo di valori, mondo di beni, mondo pratico; in sintesi il mondo come insieme di dati di fatto e validità di essere (*Seinsgeltung*) che sono "per me" di volta in volta significativi. In questo frangente, il mondo è essenzialmente l'insieme completo di poli intenzionali, di oggetti costituiti. Il momento soggettivo, come si evince dal "per me", è in questo frangente fondamentale.

2) Il secondo significato è il mondo come totalità strutturata non in quanto "massa di cose" (*Haufen von Dingen*), bensì insieme di validità strutturate al di là delle apparenze. In questo ambito è decisiva la distinzione tra *Welt* e *Umwelt*. La *Umwelt* è il *Worin* noi viviamo. Si prenda a questo proposito il secondo volume di *Erste philosophie 1923/24*, dove sotto questo concetto vengono ricondotte le visioni del mondo fisico naturale della scienza empirica o il mondo dello spirito e fin anche il mondo tecnico di apparati⁸¹. Il dove viviamo, agiamo, valutiamo, è l'*Umwelt* in senso stretto, esso è anche il mondo tecnico in cui abita l'uomo, è il mondo sociale e storico della *Lebensgemeinschaft*⁸². Esso è il mondo in quanto *Vorhanden*, prossimità di una plurivocità di enti intenzionati. Tuttavia, per esser tale deve prevedere differenti *Seinsgeltungen* (validità d'essere) da cui ne consegue un'indipendenza di questo mondo dall'ente mondano⁸³ nella sua mera manifestatività e presenzialità. Esso non è più un mondo di oggetti, di beni, di valori, ma una «Struttura di identità valida per tutti gli uomini»⁸⁴, un mondo essenzialmente legato al campo percettivo attuale in quanto ambito centrale e comune a tutti gli uomini in quanto esperienti. È il mondo descritto nella seconda sezione del

⁸⁰ Stephan Strasser, *Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie*, in *Phänomenologische Forschungen*, Vol. 3, *Phänomenologie und Praxis*, pp. 151-179, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976, pp. 151-179.

⁸¹ Cfr. Hua VIII p. 151.

⁸² Cfr., Hua IX, pp. 496 ss.

⁸³ Cfr., Stephan Strasser, *Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie*, op. cit, p. 156.

⁸⁴ Cit. Hua IX, p. 496.

primo volume delle *Ideen*⁸⁵ «Io ho coscienza di un mondo, che si estende infinitamente nello spazio e che è stato soggetto ad un infinito divenire nel tempo. Avere coscienza significa anzitutto che io trovo immediatamente il mondo dinanzi a me e che ne ho esperienza»⁸⁶. L'oggetto qui non dev'essere necessariamente percepito o presente in un'intuizione immediata, esso non si esaurisce in una compresenza chiara o oscura, distinta o indistinta, ma è un campo illimitato che si estende come una nebbiosa indeterminatezza, conforme tuttavia a un ordinamento fisso. Anche questo orizzonte, pur nella sua nebulosità è presente conformemente all'ordine della presenza spaziale. A sua volta il mondo presente ha il suo orizzonte temporale infinito, con il suo passato e il suo futuro noto o ignoto.

3) Il terzo concetto è quello su cui tanto Strasser, quanto Fink insistono: il mondo come *Welthorizont* e *Boden* che racchiude i due sensi precedenti. Il mondo è descritto dal fondatore della fenomenologia come l'orizzonte di tutte le intenzioni esperienziali. Da questo punto di vista, per usare le parole di Landgrebe «Il mondo non è un oggetto tra altri oggetti, ma il circondante tutti gli oggetti di esperienza, il piano di ogni singola esperienza»⁸⁷. Quest'ultimo significato prevalente nel *Nachlass* e nella *Krisis* è quello principalmente contestato da Fink. Il mondo, in questa accezione, è ciò che offre il *Boden* per la tesi dell'atteggiamento naturale reggente qualsiasi nesso intenzionale sostegno di ogni manifestazione e affezione non abbisognando di nessun sostegno. È il campo e fondamento ultimo di azione di ogni attività e passività. Da questa impostazione ne deriva che esso funge da immagine, in quanto fenomeno correlativo della analisi fenomenologico-trascendentale, che sintetizza anche le due precedenti tematizzazioni.

Nel §37 della *Krisis* Husserl descrive il mondo come: «la totalità delle cose, delle cose distribuite nella forma spazio-temporale del mondo, localmente in un duplice senso (secondo il loro luogo nello spazio e secondo il loro luogo nel tempo)⁸⁸, è la totalità degli «onta» spazio-temporali. Ciò pone il compito di un'ontologia del mondo-della-vita intesa come teoria concretamente generale dell'esistenza di questi onta [...]. Il mondo della vita, [...] è già sempre per noi, è sempre il «terreno» di qualsiasi prassi, sia teoretica che extra-teoretica [...]:

⁸⁵ Cfr. Hua III, pp. 58s, tr. it. pp. 60 ss.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1963, p. 54.

⁸⁸ Questa definizione racchiude quella di *Ideen I* già menzionata

esso è sempre e necessariamente il capo universale, l'orizzonte di qualsiasi prassi reale o possibile»⁸⁹. A sua volta questo orizzonte è in un rapporto di relazione con la vita, esso è lì per il vivente che, desto e cosciente, ha di fronte un mondo. Esperire (*Erleben*) è certezza di essere nel mondo, da questo punto di vista la fenomenologia, per ammissione dello stesso Husserl, è un realismo radicale⁹⁰. La coscienza del mondo si distingue dalla coscienza della cosa singola pur in una coappartenenza originaria, l'ente singolo il *tode ti* è da un lato presente come singolo dato o somma di datità cinestetiche, dall'altro è sempre nell'orizzonte del mondo. Il singolo oggetto si porta dietro l'orizzonte, pur nell'autonomia delle sue modalizzazioni e certezze d'essere; allo stesso modo, il mondo non è essente come in qualsiasi "onta", ma in una singolarità che non ammette pluralità. Tale distinzione prescrive due modi di conoscenza differenti ed è importante tenerla ben salda perché sarà cruciale anche per il pensiero finkiano. Naturalmente all'orizzonte mondano ci si relaziona, innanzitutto e per lo più, secondo la modalità tematica dell'atteggiamento naturale irriflesso, tuttavia, è possibile un altro tipo di relazione mirante al come, al modo in cui si costituisce la coscienza dell'esistenza universale, della validità universale, di un orizzonte universale. In questo modo ci si accorge che queste determinazioni sono frutto di numerosissime sintesi, raccolte in inscindibile unità sintetica, prodotte da validità di orizzonte ulteriori. In questa totalità sintetica è possibile ed è fondata l'apprensione dell'ignoto e il dissolvimento della nebulosità spazio-temporale, descritta dal punto 2. Questa sintesi è operata dalla vita operante universale, in cui il mondo è tradotto nelle singole presenzialità fluenti. Per impostare un'analisi trascendentale del mondo è necessario, secondo Husserl, focalizzare l'attenzione sul suo essere già sempre, tale analisi assume i crismi, in quanto indagine sull'oggettività in generale, di "scienza dei fondamenti ultimi"⁹¹. Potremmo azzardare, che per lo Husserl della *Krisis*, l'ontologia del mondo coinciderebbe con la *prote philosophia* o è quantomeno la via d'accesso ad essa in quanto riduzione trascendentale. Questa impostazione, come vedremo, rimarrà invariata nello stesso Fink, pur con un'accezione fondamentalmente differente, che integra il problema del senso e della manifestazione dell'essere di Heidegger. Per pervenire

⁸⁹ Hua VI, p. 145, tr. it. p. 170.

⁹⁰ «Non esiste dunque un realismo più radicale del nostro; purché questa parola non significhi che questo: "io sono certo di essere un uomo che vive in questo mondo, ecc., e di ciò non ho il minimo dubbio». Cit. Ivi, tr. it. p. 213.

⁹¹ Ivi, tr.it. p.174.

al piano originario sarà necessaria, a tal proposito, un'epoché diversa e più radicale di quella inerente la vita naturale-normale delle scienze, mera sospensione graduale delle validità singole⁹²: l'epoché trascendentale. Tale procedimento libera dai vincoli dell'esser già dato del mondo facendo emergere la correlazione originaria universale di mondo e coscienza di mondo. «Quest'ultima non è altro che la vita di coscienza della soggettività che produce la validità del mondo, la soggettività che nelle sue continue attuazioni ha sempre un mondo ed è sempre attivamente formatrice»⁹³. È evidente come già ad un primo sguardo il concetto trascendentale di mondo sia a tutti gli effetti dipendente dalla soggettività. L'esistenza del mondo e con essa l'umanità, non sono altro che un'auto-obiettivazione della soggettività trascendentale, che le allestisce in sé: «l'infinità dell'esperienza reale o possibile del mondo si trasforma nell'infinità di un'esperienza trascendentale reale o possibile, in cui viene esperito innanzitutto il mondo e la sua esperienza naturale in quanto fenomeno»⁹⁴. La costituzione di mondo è un'operazione complessiva e graduata di ogni soggettività, dell'operare dell'intersoggettività accomunata in questo dall'unità delle sintesi che consolidano l'universo oggettuale. L'universo oggettuale è anche e sempre costituzione di senso nei modi di validità di soggetti egologici; il mondo, pertanto, è l'orizzonte e la riserva di ogni senso possibile. È sempre un costruito spazio temporale nella sintesi unitaria in cui ogni costituzione dell'essente è una temporalizzazione che assegna la forma temporale, e, a un tempo, esso stesso è l'insieme di queste temporalizzazioni connesse in unità. Tuttavia, per quando si possa andare a fondo nell'analisi dell'unità di questa costituzione di senso che è il mondo, non è possibile giungere ad afferrarla compiutamente. La fenomenologia, nel porre il problema del mondo, si autointerpreta come impresa infinita del sapere coincidente con i problemi della ragione universale. Il fenomenologo, in quanto soggettività singola e finita, non giungerà mai al completo dispiegamento delle analisi intenzionali in quanto il mondo, seppur costituito, come totalità mantiene sempre un'eccedenza; tale rapporto tra *Endlichkeit* umana e *Unendlichkeit* del mondo, che contraddistingue in un certo senso la filosofia sin da Eraclito⁹⁵, fino alla

⁹² Cfr., Ivi, tr. it. pp. 176 ss.

⁹³ Ivi, tr. it. cit p. 179.

⁹⁴ Ivi, tr. it. cit p. 181.

⁹⁵ Husserl nella *Krisis* paragona tale impresa del sapere della soggettività all'insondabilità della psyché di Eraclito di cui riporta il celebre frammento DK B45, «qualsiasi strada tu percorra non arriverai mai a trovare i confini dell'anima, tanto

dialettica trascendentale kantiana, costituirà anche il presupposto fondamentale della filosofia matura di Fink.

L'epoché fenomenologica trasforma il mondo-della-vita da un punto di vista filosofico-trascendentale in mero fenomeno trascendentale, «mera componente della concreta soggettività trascendentale»⁹⁶, «polisistema della soggettività trascendentale»⁹⁷. Sorge qui però un paradosso in quanto l'umanità trascendentalmente considerata è, ad un tempo, costituente mondo e presente in esso. Per l'ego nella riduzione trascendentale l'altro, così come l'anima o la vita psichica non rivelano nulla di umano, nessuna realtà psico-fisica, ma mere datità. Lo stesso io post riduzione è detto io solo per errore, per la mancanza di un linguaggio trascendentale. Solo a partire da questo campo di soggettività originario lo *Ur-ich* è possibile rilevare l'intersoggettività trascendentale. Ciascun uomo porta in sé un io trascendentale, ma ciò non va inteso nel senso che l'io trascendentale sia una parte reale o uno strato dell'anima (il che sarebbe un controsenso), bensì nel senso che l'uomo, attraverso la considerazione fenomenologica di sé diventa un'obiettivazione dell'io trascendentale.

Contro questa accezione della vita trascendentale che costantemente costituisce il mondo è rivolta la svolta ontologica del pensiero di Fink nel dopoguerra, anticipata da alcuni manoscritti privati pubblicati recentemente nella *Gesamtausgabe*; particolarmente indicativo è il seguente:

«Riguardo al problema della totalità del mondo: non è concesso interpretare così (come Husserl) la costituzione della totalità spaziale, secondo la quale noi avremmo un mondo prossimo (*Nahwelt*) costituito con la cosa distante (*Entfernungsding*) e questo mondo circondi con una visibilità marginale costitutivamente infinita (cielo, che ancora non porta nessuna appercezione oggettivo-cosale). La struttura-terra-cielo del mondo (*irdische Welt-und Himmel-Struktur*) non è (se cielo significa la totalità del mondo) scorrevole. [...] La comprensione del *dynamei-on*, che comprende l'orizzonte del mondo come costitutivamente-incompiuto, dev'essere combattuta. La specifica totalità del mondo non è un orizzonte di possibilità. Insolubile lontananza del mondo non è in sé una

profondo è il suo fondo» Husserl traduce «Der Seele Grenzen wirst du nie ausfinden, und ob du auch jegliche Straße abschrittest: so tiefen Grund hat sie». Hua VI, p. 173, tr. it. cit. p. 196.

⁹⁶ Ivi, cit. p. 200.

⁹⁷ Ivi, cit. p. 203.

lontananza o una distanza. Il mondo non è l'ulteriore al di fuori come un qualsiasi oggetto. Non è il margine degli oggetti. Questa lontananza del mondo non è costitutivamente incompiuta, ma determina proprio la compiutezza costitutiva del mondo nella totalità, anche di tutti gli oggetti. Solo perché il mondo è costitutivamente compiuto possono gli oggetti compiuti, gli enti, arrivare a costituzione»⁹⁸

Già in questo frammento riluce una certa autonomia del concetto di mondo da quello husserliano descritto nel punto 2 e contestualmente nel punto 3, e, allo stesso tempo, un apparire del binomio concettuale terra-cielo (*Himmel und Erde*) frutto di una malcelata vicinanza agli ultimi sviluppi della filosofia heideggeriana⁹⁹, in particolare al binomio *Erde Welt* in *Die Ursprung des Kunstwerkes*. Mondo non è una nebbia che avvolge l'ente come un orizzonte di datità fenomeniche possibili, non è un incompiuto potenziale, ma è una struttura che, proprio in quanto compiuta, permette l'apparizione dell'ente, è fondamento della manifestazione e sostrato autonomo che presiede ad ogni *dynamis* dello *on*. Ad ogni istante il mondo è un ulteriore compiuto come terreno (*Boden*) definito, necessaria *Vorgegebenheit* di ogni manifestatività precedente ogni mia relazione con le cose. Orbene, se il mondo è sempre un compiuto, esso non può necessariamente essere un costruito egologico come illustrato nel punto 3, ma deve avere un'autonomia e una precedenza/eccedenza ontologica. Il mondo inizia così a configurarsi come l'orizzonte di una donazione di senso originaria che concilia e traduce a un tempo la trascendenza nell'immanenza da cui persino l'ego è dipendente. Ma soprattutto è anche l'orizzonte compiuto di manifestazione originaria del *dynamei on*, del movimento dell'ente, quello che nel corso del 1951 *Zur ontologische Frühgeschichte der Raum Zeit Bewegung* verrà tematizzato come il rilasciante spazio e concedente tempo dell'ente a partire dalla sua propria movimentalità. Il mondo è quindi pre-figurato come l'origine di ogni manifestatività e di

⁹⁸ EFGA 3/2, ZV-VII XXII 6/a-6/b, p. 68.

⁹⁹ In una lettera del 1933 di Husserl a Feuling leggiamo: «Sebbene Fink abbia preso parte qui (a Friburgo), nel corso di alcuni semestri anche alle lezioni del prof. Heidegger, e sia stato dunque suo allievo in senso accademico, egli non è stato suo discepolo in senso propriamente filosofico» cit. E. Husserl *Briefwechsel* op. cit., parte VII p. 89 (lettera citata anche da S. Bertolini, *Eugen Fink e il problema del mondo*, op. cit., p. 47, e G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, op. cit. p. 83). La lettera, che nasconde una certa ingenuità di Husserl smentita sia dai manoscritti dell'epoca sia dagli sviluppi della filosofia di Fink, ci lascia intendere un certo pudore del giovane assistente a manifestare gli sviluppi personali della propria filosofia durante gli anni di assistentato, preferendo una via di influenza indiretta all'interno dell'ortodossia fenomenologica. Su tale tema si rimanda anche a M. Mezzanica, *La discussione tra Husserl e Fink e l'idea di una fenomenologia della fenomenologia*, in *Magazzino di filosofia*, 5, 2001, pp. 68 ss.

conseguenza orizzonte di senso delle cose prima di ogni loro possibile relazione ad un *ego* o ad un *logos* umano.

Questo movimento trova una prima esplicitazione nella riduzione tematica dell'idea di essere che Fink prospetta nella *VI Meditazione*¹⁰⁰, come radicalizzazione della pratica riduttiva, che oltrepassa la descrizione del mondo come insieme dei modi di datità e di apparizione/manifestazione a sua volta prodotto della costituzione di un ego trascendentale. Questo porta Fink ad una critica della fenomenologia regressiva a favore di una fenomenologia costruttiva come domanda circa l'origine dell'essere stesso. Non possiamo, in questa sede procedere ad un'analisi dettagliata della VI Meditazione, ci limitiamo a sottolineare che se l'origine del mondo è in questi primi lavori autonomi di Fink collocata in un "prima" non determinabile dal processo genetico, essa andrà ricercata al di là del mondo stesso e dell'essere¹⁰¹. L'indagine dell'origine dell'essere *sive* del mondo, oltre a impostare, come ci pare, un superamento della questione costitutiva in direzione di quella ontologica, porta all'apertura del campo della sfera meontica¹⁰². Prima del darsi del campo dell'essere, riprendendo lo Hegel della *Wissenschaft der Logik*, troviamo dispiegato il campo del Nulla. Il processo cosmogonico è un passaggio dal nulla all'essere, la riduzione della *Seinsidee* deve pertanto condurre e dispiegare logicamente l'origine del *Sein* da ciò che era l'essere a partire dal Nichts¹⁰³. L'essere si origina ontogonicamente come *Entnichtung*.

Questa formulazione, che trova spazio soprattutto nei manoscritti privati, è probabilmente influenzata da letture filosofiche giovanili di Schopenhauer e Schelling, del Neoplatonismo e di

¹⁰⁰ CM, tr. it. p. 79; sul questo tema si rimanda a S. Bertolini, *Eugen Fink e il problema del mondo. Tra ontologia idealismo e fenomenologia*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 43 ss.

¹⁰¹ Come sottolinea molto puntualmente H.R. Sepp, già nella VI Meditazione è chiaro l'intento di Fink di integrare la prospettiva husserliana e quella heideggeriana « In this way, Fink also realized a third position since he confronted Husserl's and Heidegger's standpoints and integrated both. He keeps the radicalism of the transition into the sphere of transcendental subjectivity, on the one side, and withholds the rooting in world on the other. And from this a new mode of movement, follows insofar the focus of attention is no longer the question of how one can get access to the original dimension of phenomenological research». H.R. Sepp, *Grundrisse einer oikologischen Philosophie*, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, Prag, cit. p.91

¹⁰² Fink non ha mai usato la parola negli scritti del periodo husserliano pubblicati, ma appare in svariati quaderni e Notizen personali. Cfr. R. Bruzina, *Hinter der ausgeschriebenen Finkischen Meditation: Meontik –Pädagogik*, in A. Bömer (hrsg), *Eugen Fink*, op. cit., p. 196

¹⁰³ Su l'argomento si rimanda anche a H.R. Sepp, *Tracce del meontico, Oscar Becker ed Eugen Fink sul transfinito* in R. Lazzari, M. Mezzanica, E. Storace (a cura di) *Vita, concettualizzazione, libertà*, Mimesis, Milano, 2008, pp. 317-327

Bruno¹⁰⁴, che predelineano la svolta speculativa del dopoguerra proprio nella riconduzione, quasi hegeliana,¹⁰⁵ del processo di de-nientificazione ed entificazione ad un unico movimento dell'assoluto.

Nella riflessione matura di Fink il problema del nulla verrà poi riassorbito all'interno del problema della *Erde*, ovvero della polarità negativa, nel grembo materno che costituisce il contraltare della *Lichtung* dello *Himmel*, della chiarezza che presiede alla manifestatività e individuazione dell'ente. Il tentativo di de-soggettivizzare la *Weltursprung* conduce il primo Fink alla mera formulazione di un piano trascendentale assoluto che è sempre pre-dato alla soggettività, piuttosto che a una compiuta ontologia cosmologica.

«Un'interpretazione filosofica del mondo ha non semplicemente, come filo conduttore la domanda fonamentale della filosofia (la domanda circa l'origine del mondo, separarsi dal mondo vero l'assoluto, non solo l'esodo dalla situazione mondana, compiere l'atto della liberazione in dio e del tradimento del mondo) - ma ha il compito centrale di comprendere il mondo a partire dall'assoluto, il senza dio (*to a-theion*) dal divino. [...] L'assoluto non è però il mondo. Se il mondo è de-nientificazione dell'assoluto, l'assoluto non è. Il mondo è come condizione del non essere dell'assoluto, il primo grado di autoattuazione. Innanzitutto la denientificazione/filosofica del nulla dell'assoluto è l'autentica ontificazione dell'assoluto. Così il mondo diviene un mero episodio nell'autoattuazione dell'assoluto. Il mondo come episodio non è un transeunte (*Vorübergehende*), ma l'episodio assoluto. In esso riposa il fondamento assoluto per la nullità della denientificazione dell'assoluto attraverso la filosofia: il decadimento (*das Scheitern*)¹⁰⁶».

In questo passo risalente al 1930, anno in cui Fink frequenta il corso di Heidegger *Einleitung in der Philosophie* e ha già frequentato il cruciale ciclo di lezioni del *Wintersemester* del 1929/30, *Die Grundprobleme der Metaphysik* e anche già abbondantemente letto e meditato *Vom Wesen des Grundes*¹⁰⁷, è tradita una certa impostazione heideggeriana nel leggere il mondo, ovvero l'ente nella

¹⁰⁴ Cfr. R. Bruzina, *Hinter der ausgeschriebenen Finkischen Meditation: Meontik –Pädagogik*, in A. Bömer (hrsg.), Eugen Fink, op. cit., pp. 196 ss. Bruzina rileva queste fonti principalmente nel neoplatonismo rinascimentale di Bruno e Cusano, nel noumeno kantiano, nella necessità interna alla fenomenologia husserliana d una fenomenologia della fenomenologia, e nell'ontologia di Heidegger.

¹⁰⁵ Per un'analisi degli elementi hegeliani nel giovane Fink si rimanda a S. Bertolini, *Eugen Fink e il problema del mondo*, op. cit. pp. 49-57; Id., *L'esperienza ontologica al termine della metafisica. Fink interprete di Hegel.*, in A. Ardivino (a cura di), *Eugen Fink. Interpretazioni fenomenologiche*, op. cit. pp.79-96.

¹⁰⁶ Cit. EFGA 3/2, Z-XV 55a/b, pp.287-288.

¹⁰⁷ La copia del saggio heideggeriano presente nella biblioteca personale di Fink reca la data 9.8.1929, è quindi praticamente certo che la questione del fondamento qui formulata del mondo come ni-ente, come totalità dell'ente che a

sua totalità come momento negativo dell'essere, in questo caso del nulla, nel segno di una differenza ontologica tra fondamento e fondato. Il mondo come totalità dell'ente è il regno stesso della *Verbergung* dell'assoluto, questo implica che è esso stesso momento della sua negatività: la negazione del mondo nell'ente è momento negativo di se stesso.

È evidente come il mondo, lungi da essere già l'orizzonte primo trascendentalmente, è un momento dell'assoluto, che pur precedente la soggettività, è tuttavia momento positivo, e quindi negativo del nulla, è una de-assolutizzazione; l'essere, l'esistente è attuazione della negazione del niente. È un precorrimiento della differenza ontologica del piano dell'essere come negazione dell'ente, della differenza sostanziale tra il piano di trascendenza meontico pre-soggettivo ed il mondo. Assoluto ontologico e mondo ontico sono in un rapporto diretto dialettico: l'uno è il contraltare negativo dell'altro. Il soggetto, in quanto soggettività costituente è un momento di rispecchiamento di questo assoluto che, nell'apertura dell'uomo al mondo, si oggettiva seppur nel carattere finito della *Verendlichkeit* umana caratterizzante la relazione intenzionale-costitutiva¹⁰⁸. La *Endlichkeit* tipica della vita è una finestra per l'assoluto. Quest'impostazione dell'uomo come frammento resterà, come vedremo, invariata nella filosofia di Fink anche dopo la svolta cosmologica.

In questa direzione va, seppur nella conservazione delle tematiche e soprattutto del lessico Husserliano, la *VI Meditazione* nel tentativo di delineare una "Dottrina trascendentale del metodo" della riduzione.

«Prima della riduzione "c'è" per così dire, nell'unità dell'assoluto solo una tendenza continua: la costituzione del mondo, con la distinzione antitetica che le appartiene, tra l'operare costituente pre-ontico e il risultato ontico costituito. Nel compimento della riduzione fa irruzione nell'unità dell'assoluto una nuova tendenza: la tendenza all'auto-chiarimento, il venire-a-se-stessi che, ora, con l'époché fenomenologica si oppone in modo antitetico alla tendenza costitutiva del mondo. Tanto la

un tempo né soggettiva, né oggettiva ebbe un certo influsso nella revisione della problematica husserliana. Fink sottolinea in particolare due passi uno a p.97 «Am Ende muß der Weltbegriff so gefaßt werden, daß die Welt zwar subjektiv ist, aber gerade deshalb nicht als Seiendes in die Innensphäre eines "subjektiven" Subjekts fällt. Aus demselben Grunde aber ist sie auch nicht bloß objektiv, wess es dies bedeutet: unter die seienden Objekte gehörig». E un po' oltre a p.101: «Welt ist nie, sondern weltet» e a p.107 «Das Wesen des Grundes ist die transzendental entspringende dreifache Streuung des Gründens in Weltentwurf. Eingenommenheit im Seienden und ontologische Begründung des Seienden». Si fa riferimento all'edizione del 1929 del saggio per i tipi della Max Niemeyer Verlag di Halle. Vedremo in seguito come Fink supererà anche questa impostazione heideggeriana.

¹⁰⁸ Cit., ivi, pp. 290-291.

tendenza costitutiva, quanto l'inversa tendenza trascendentale – impieghiamo ora il termine nella sua direzione di senso originaria – formano, nel gioco della loro concordia, il discorso proprio dell'unità sintetica dell'assoluto»¹⁰⁹.

Il presupposto della riduzione fenomenologica è rintracciato anche qui in un operare costituente pre-ontico, solo che nel linguaggio husserliano che Fink, come testimoniano gli appunti privati ha già superato grazie a Hegel e Heidegger¹¹⁰, l'assoluto è ancora il soggetto che nel suo costituire si sa come unità di momento soggettivo ed oggettivo.

Diversamente stanno le cose nella filosofia del dopoguerra: se negli scritti trattati prima del 1933, infatti, Fink prova a criticare la fenomenologia dall'interno, dagli anni '40 in poi, invece, matura nel filosofo la convinzione che non sia possibile un superamento della fenomenologia rimanendo sul terreno di essa e a partire dal suo apparato concettuale tematico. La rilettura e la decostruzione della storia della metafisica, parimenti a quanto sostenuto dallo Heidegger dei *Grundprobleme der Phänomenologie* e il ripensamento dell'origine del pensiero occidentale inseguono la necessità di reimpostare la questione fenomenologica dell'origine a partire da una nuova chiave di lettura concettuale: la differenza cosmologica, ovvero la differenza tra il mondo come dimensione originaria sorgiva dell'ente e l'ente stesso che è individuazione. Il mondo a un tempo appare e si nasconde in questo apparire dell'ente, nell'entificazione riluce, ma allo stesso tempo si nasconde. La storia della metafisica, di cui come abbiamo visto Husserl fa parte a pieno titolo, è per il Fink del dopoguerra, similmente a Heidegger, la storia dell'oblio della differenza ontologica. La necessità di una reimpostazione della questione del mondo sulla scorta della differenza ontologica e della *Seinsfrage*, svincolata dall'ortodossia fenomenologica appare una questione ineludibile per filosofo di Konstanz già da gli *Elemente einer Husserl Kritik* del 1940, dall'*Antrittsvorlesung*

¹⁰⁹ CM, tr. it. p. 147.

¹¹⁰ Fink frequenta a Friburgo proprio i corsi di Heidegger sull'idealismo tedesco come quello del *Sommersemester 1929 Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* in HGA Bd. XXVIII a cura di C. Sturbe, Klostermann, Frankfurt am Main 1997, e quello del Wintersemester 1929/30, *Hegels Phänomenologie des Geistes* in HGA 32, a cura di I. Görland, Klostermann, Frankfurt am Main, 1997 (tr. it. a cura di E. Mazzarella *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Napoli, 1988). Tali corsi avranno una duratura influenza sugli sviluppi del pensiero finkiano.

all'università di Freiburg del 26 luglio 1946 *Die Voraussetzung der Philosophie*¹¹¹, dal primo corso del 1946 *Einleitung in die Philosophie* e compiutamente tematizzata in *Welt und Endlichkeit*.

Per quel che concerne il ripensamento del *Welt-denken* husserliano in queste prime uscite pubbliche del dopoguerra possiamo dire che insiste principalmente sulla necessità di ripensare l'ente nella sua totalità, o meglio di impostare su basi nuove la questione della totalità dell'ente e della sua manifestazione. La questione del mondo è infatti, similmente allo Heidegger dei *Grundbegriffe der Metaphysik*, il problema della totalità dell'essente e della sua origine, in antitesi all'impostazione husserliana di fondo che lo riconduceva al problema fondamentale dell'intenzionalità e dell'incontro oggettuale, seppur avente un sottaciuto carattere operativo come presupposto e orizzonte dell'intenzionalità avente sempre un carattere mondano nel suo riferimento all'ente intramondano.

«Tale orizzonte stesso non è comprensibile ancora come oggetto, bensì soltanto nel modo di un determinare che si svolge contemporaneamente al rapporto intenzionale di fondo tra soggetto e oggetto. Il mondo è il luogo verso il quale si dirige l'intenzionalità e il luogo a partire dal quale si realizza l'opposizionalità all'oggetto. Ed infine: il mondo è un orizzonte universale di validità che è prima di ogni validità d'essere e che rende possibile, come validità basilare, la trasformazione dell'essere oggettuale in nulla»¹¹².

Il mondo è il campo programmato di ogni validità, come tale esso non è un oggetto, Husserl ne avrebbe quindi intuito sì la natura non cosale - «un orizzonte vuoto che non è mai risolvibile in una esperienza attuale¹¹³» - ma non ha saputo svincolarlo dalla soggettività. Il mondo non esiste, come abbiamo visto, di per sé, ma come mero orizzonte in relazione alla soggettività trascendentale. «Non c'è mondo in sé per Husserl, non meno che per Kant. Sostiene Kant: esso è una mera Idea, così Husserl: esso è mero orizzonte. Il mondo viene spiegato come una contrada già da sempre pre-contenente che circonda il vuoto campo di esperienza»¹¹⁴. Del resto queste criticità, erano chiare, come riporta anche van Kerckhoven già dal summenzionato frammento del 1940 a partire da cui Fink

¹¹¹ Documento inedito presente nel *Nachlass* dell'autore con numero di archivio E15 136. Il documento contiene anche un'altra lezione dello stesso titolo tenuta presso la VHS di Köln nel 1947.

¹¹² EiP, tr. it. p. 45.

¹¹³ EFGA 5/2, p. 339.

¹¹⁴ Ibid.

andrà ad edificare la propria *Bestimmung* filosofica nel dopoguerra. A questo punto non possiamo indugiare oltre, ma ci vediamo costretti ad introdurre la questione della differenza ontologica, tema a partire da cui quanto detto in questo capitolo ci apparirà più chiaro.

2. La differenza ontologica e la questione del mondo:

2.1 L'esperienza ontologica – prolegomena per la *Weltfrage*.

Quanto detto può esser sintetizzato in tre passi dagli *Elementi per una critica a Husserl* della primavera del 1940:

«Il reinserimento della ricerca fenomenologica nella filosofia (la mia esigenza), l'antagonismo tra speculazione e analisi, può dar frutto solo quando il concetto speculativo apre la condizione di possibilità della comprensione analitica»

«La concezione husserliana dello stile descrittivo-analitico è determinata dal suo pregiudizio nei confronti della tradizione speculativa della filosofia. Speculativo uguale formalismo uguale allontanamento dalla percezione»

«Husserl non conosce una metafisica generale, cioè una teoria dei concetti originariamente chiarenti. La sua filosofia appartiene alla tendenza contemporanea che esclude l'essere autentico dall'ambito del domandare umano, appartiene alla situazione caratterizzata dall'orgoglio che l'uomo ha di se stesso come soggetto culturale autonomo»¹¹⁵.

¹¹⁵ *Elemente einer Husserls Kritik* cit. in G. van Kerkhoven, Mondanizzaione ed individuazione, op. cit. p.50

L'esigenza che muove la filosofia Finkiana del dopoguerra è il reinserimento della fenomenologia nei binari della metafisica occidentale e, a un tempo, lo svincolo del procedimento fenomenologico dalla mera percezione in vista della formulazione delle condizioni di possibilità trascendentali della fenomenalità. Il fenomeno, come vedremo in seguito in dettaglio viene ricondotto alla sua nozione antica riportata in auge da Heidegger come *phainomenon*, ciò che si manifesta, e non come mera oggettualità¹¹⁶

Del resto la mancanza di questo piano trascendentale slegato dalla soggettività viene ricavato proprio per la messa in discussione di tre aspetti fondamentali della filosofia di Husserl, come si evince già da un precedente *Mosaik* del 1938¹¹⁷ anno della morte del padre della fenomenologia di cui riportiamo lo schema:

1. Nivellierung des "Seiendes – Begriffes"
 - a) Gegenstandstheoretische
 - b) Überhaupt "ist"
 - c) Seiendes als Geltung: u. zwar als gegenständliche Geltung

Immanenzverabsolutierung: Dogmatismus der Egoität

Objectivismus-Subjectivismus

Die selbe Würzel

Husserl kehrt den Bezug der Erfahrung um: weil der Gegenstand der von mir erfahrene ist, ist es aus meiner Erfahrung.

¹¹⁶ A tal proposito cfr SuZ §7 «L'espressione greca φαίνόμενον, a cui risale il termine "fenomeno", deriva dal verbo φαίνεσθαι che significa manifestarsi; φαίνόμενον significa quindi ciò che si manifesta, il manifestantesi, il manifesto; il φαίνεσθαι stesso è una forma media di φαίω, illuminare, porre in chiaro; φαίω deriva dalla radice φα come φῶς, la luce, il chiaro, ossia ciò in cui qualcosa può manifestarsi, rendersi visibile in se stesso. Bisogna dunque tener ben fermo il seguente significato dell'espressione "fenomeno" ciò che si manifesta in se stesso, il manifesto» (tr. it. pp. 43 ss). Com'è noto ciò che si manifesta innanzitutto nelle modalità del *Sich-zeigen* è l'essere, pertanto, la manifestatività del fenomeno è svincolata dall'ipoteca della soggettività che ne decideva circa la sua oggettualità e riposta in un fondamento più originario. Per un raffronto tra il concetto di fenomeno tra Husserl ed Heidegger si rimanda a B.C. Hopkins *Entformalisierung und Phänomen bei Husserl und Heidegger in Heidegger-Jahrbuch 6*, a cura di R. Bernet, A. Denker, H. Zaborowski, Alber, Freiburg-München, 2012 pp. 87-106 e

¹¹⁷ Il documento è archiviato con la numerazione E15 398 Z-XXVIII

Husserl non offre nella sua teoria dell'oggetto una fondazione ontologica dello stesso, pertanto l'ente è già sempre di per sé oggetto; questo dogmatismo dell'egoità – è il carattere di essere esperito a rendere l'oggetto tale - deve essere superato sul piano speculativo come esplicita domanda circa il *ti to on*, lo statuto dell'ente.

Lo speculativo fonda l'analitico, ogni concetto filosofico dev'esser ricondotto a un fondamento primo unitario che in qualche modo assicuri il terreno della riflessione, solo in questo modo si può procedere a un superamento del soggettivismo e di conseguenza dell'impostazione metafisica. Gli sforzi del pensatore di Konstanz, almeno nel decennio successivo all'ordinariato conferitogli nel 1948, saranno volti all'elaborazione di un piano ontologico in grado di fondare la *ontologische Erfahrung*, ma per farlo bisogna primariamente impostare un domandare non più diretto alle cose stesse, bensì a ciò che nel differire ne costituisce il fondamento; nasce così la *Seinsfrage* come *Weltfrage*, che è a un tempo esperienza dell'essere e teoria dell'*Erscheinung*.

Il progetto di un'analisi dell'esperienza ontologica nasce ben presto nella filosofia di Fink poco dopo la morte di Husserl, nello stesso mese, settembre, in cui il secondo conflitto mondiale iniziava a dilaniare l'Europa, conflitto che come abbiamo avuto modo di vedere, interromperà bruscamente la carriera del filosofo.

Il tentativo di superare lo schiacciamento dell'ente alla sua validità per un soggetto e contestualmente l'austerità della fenomenologia, nonché il dogmatismo dell'egoità, in direzione di una compiuta ed esplicita domanda sull'essere, è delineato per la prima volta nell'importante documento del *Nachlass* intitolato *Material zur "Ontologische Erfahrung"* recante differenti datazioni dal 25.9.1939, fino alle notizie di dialoghi con Martin Heidegger del 1945¹¹⁸. Le 99 pagine costituiscono il piano di un'opera mai realizzata¹¹⁹, la prima a carattere sistematico di Fink come possono testimoniare i vari piani, titoli dei capitoli, struttura e progetti di introduzione¹²⁰, per una stesura compiuta del progetto. Il documento, ci pare poter asserire, è un promemoria personale e una

¹¹⁸ Il documento consistente di 99 fogli numerati scritti a macchina è archiviato con la sigla E15 500 Z-XXIX. Vi ci riferiremo con la dicitura OE. Nel *Nachlass* reca una periodizzazione 1938-1940 che però risulta errata all'analisi dei frammenti alcuni risalenti, secondo la datazione anche al 1945/46, in particolare per quel che riguarda notizie di alcuni dialoghi con Heidegger (cfr. ad esempio l'aforisma 87 datato Novembre 1945)

¹¹⁹ Cfr. fr. 295 in cui Fink parla esplicitamente parla di uno *Schrift* da intitolare "*ontologische Erfahrung*", che si sarebbe dovuto presentare come una esposizione circa la "*seinsbegriffliche Erkenntnis*".

¹²⁰ Cfr. fr. 88 recante il titolo «Per un'introduzione dell'esperienza ontologica» e il fr. 329 dove appare una vera e propria struttura dell'opera con un'introduzione recante «Lo scritto sull'esperienza ontologica non è una descrizione né una teoria dell'esperienza ontologica, ma progetto di senso dell'essere in generale, e così prima di ogni descrizione» (cit. p. 97)

ricapitolazione dello stato della riflessione nel periodo immediatamente precedente e immediatamente successivo il secondo conflitto mondiale in cui come in uno Zibaldone troviamo già espressi, anche se in forma di aforismi e frammenti, tutti i temi e i progetti poi sviluppati nella riflessione matura. Vale la pena soffermarci sul contenuto di alcune sue parti vista la straordinaria importanza, per quanto non ancora riconosciuta in sede critica, del testo.

Il contenuto di queste pagine scritte a macchina, composte da 331 frammenti, testimonia un abbandono definitivo del rigido registro fenomenologico delle uscite pubbliche di quegli anni. In esso vi troviamo i semi di quello che sarà l'impianto filosofico successivo di Fink e una massiccia influenza delle categorie di pensiero degli antichi come recupero della tradizione al di là dell'interdetto speculativo husserliano e in comunanza con Heidegger, col quale, possiamo asserire, non ruppe mai totalmente i rapporti anche durante e dopo l'avvento del nazismo che aveva visto i due pensatori su posizioni diametralmente opposte¹²¹. Il documento è prezioso anche perché dà in qualche modo una legittimazione alla nostra ricerca che vede nel ripensamento delle origini e della storia della metafisica uno dei passi fondamentali per un superamento della fenomenologia; Fink è chiaro al riguardo: «un importante punto per la comprensione critica della filosofia husserliana è la mancanza di relazioni con la filosofia antica»¹²²

Nei piani di Fink come testimonia il frammento 286¹²³, lo scritto sarebbe dovuto essere una sorta di preparazione per una futura teoria dell'essere a partire dai limiti della fenomenologia, un'autocritica dell'analitica fenomenologica che lo aveva impegnato durante gli anni di assistentato. Uno dei probabili fini della trattazione che oggi ci appare, causa le varie sedimentazioni inorganiche, era sviluppare, nella direzione della *VI Meditazione*, un'opera sull'integrazione tra fenomenologia e idealismo tedesco per un futuro *Habilitationsschrift*¹²⁴. Una trattazione dell'esperienza ontologica

¹²¹ A tal proposito, per la posizione radicalmente critica di Fink nei confronti del nazismo ci sembra opportuno citare una lettera di Fink a Jan Patočka del 15. 6. 1946: «in quanto sodato ero solo a disposizione e non sono stato impegnato al fronte, erano però anni mortificanti e ho salutato il crollo del Regime Nazista con soddisfazione e con grosse speranze. Per quanto riguarda le speranze non ne rimangono troppe. Tuttavia vedo un compito essenziale per tutti gli uomini di spirito lavorare ad una effettiva intesa internazionale» (cit. Eugen Fink und Jan Patočka, *Briefe und Dokumente*, hrsg., M. Heitz/B. Hessler, Alber Verlag, Freiburg/München, 1999, p. 51).

¹²² Cfr. frammento 210

¹²³ «Lo scritto è solamente una preparazione per una teoria filosofica dell'essere. È l'esposizione di un problema che si impone dall'analisi fenomenologica, e che è motivato per una determinazione dei limiti della sua portata. Un'autocritica dell'analitica fenomenologica, di osservanza husserliana, circa la sua latente portata metafisica[...]» cit. p.76.

¹²⁴ Abilitazione, come segnalato precedentemente, avvenuta solo al termine della guerra nel 1946 con la tesi *L'idea di una dottrina trascendentale del metodo*, ovvero la *VI Meditazione*.

come determinazione dell'autentico rapporto o nesso tra il logos umano e l'essere dell'ente (come *Ahnung des Seins, Intuition* etc) risponde a questa precisa esigenza¹²⁵.

Trova qui compiuta formulazione la revisione della riduzione husserliana come "riduzione all'idea di essere"¹²⁶, l'epoché è intesa come un «*Loslassen*» e «*Suchen*», come rilasciare e ricercare e di conseguenza come esperienza ontologica – in contrapposizione al concetto metodico di riduzione di Husserl: non più metodo e artificio (*Kunstgriff*), bensì modo di accesso¹²⁷ all'essere dell'ente e al concetto. La riduzione riconduce il movimento filosofico a un preciso dominio, il dominio dell'essere, non più della soggettività trascendentale. La riduzione, convertita in esperienza ontologica, apre lo spazio della differenza mediante la chiarificazione dell'apriorità dell'essere, non come teoria eidetica, ma come *Ahnung des Seins*¹²⁸; il senso più profondo della riduzione viene qui determinato come «*Die Befangenheit im Seienden sprengen u. für das Sein freistellen!*»¹²⁹.

Da questo punto di vista riduzione fenomenologica e *Seinsfrage* coincidono. Nell'esperienza ontologica confluiscono metodiche husserliane in un orizzonte problematico heideggeriano¹³⁰: la riconduzione della riduzione ad un orizzonte ontologico originario, che nella fenomenologia non può esser dato¹³¹. Non si tratterà più di pensare una filosofia radicalmente nuova in grado di chiudere con

¹²⁵ Nell'af. 210, in uno dei numerosi schizzi per un'introduzione dell'opera scrive Fink: «Tema del lavoro è l'esposizione del problema dell'esperienza ontologica, in una riflessione storica sui limiti della fenomenologia. La domanda direttiva riguarda la relazione tra analisi e speculazione». Cit. ivi, p.56.

¹²⁶ Per la verità la riconduzione della riduzione su un terreno esplicitamente ontologico è già formulata esplicitamente da Heidegger nel corso del semestre estivo del 1927 *I problemi fondamentali della fenomenologia*: «Quella componente fondamentale del metodo fenomenologico che consiste nell'ridurre lo sguardo indagante l'ente all'essere, noi lo chiamiamo riduzione fenomenologica. Con questa espressione noi ci riallacciamo, per quanto riguarda il vocabolo usato, ma non per quel che concerne la cosa in questione, ad uno dei termini chiave della fenomenologia husserliana. Per Husserl la riduzione fenomenologica [...] è quel metodo che permette di ricondurre lo sguardo fenomenologico dall'atteggiamento naturale [...] alla vita trascendentale della coscienza ed ai suoi vissuti noetico-noematici. Per noi la riduzione fenomenologica consiste nel ricondurre lo sguardo fenomenologico dal coglimento dell'ente, quale che sia la sua determinazione, alla comprensione dell'essere di questo ente» (cit. HGA XXIV, tr. it., p. 19.)

¹²⁷ Cit. ivi, p. 15 af. 44.

¹²⁸ Cfr. ivi, af. 98, p. 25.

¹²⁹ Dissipare l'irritamento nell'ente per rendersi liberi per l'essere! Cit., Ivi p. 23 af. 84. formula che troviamo parafrasata in *Der Ursprung des Kunstwerkes* di Heidegger, opera che come vedremo, sarà fondamentale per lo sviluppo della cosmologia finkiana: «die in "Sein und Zeit gedachte Entschlossenheit ist nicht die deciderete Aktion eines Subjekts, sonder die Eröffnung des Daseins aus der Befangenheit im Seienden zur Offenheit des Seins» Cit. GA V, p.55.

¹³⁰ Del resto per Fink era chiara una certa parentela strutturale tra la teoria husserliana della riduzione fenomenologica e la teoria heideggeriana della differenza ontologica, tra l'atteggiamento naturale e l'indifferenza ontologica. «L'atteggiamento prefilosofico è cecità per la dimensione della domanda filosofica: 1. Per la sfera della soggettività costituente (Husserl) 2. Per l'essere dell'ente (Heidegger)» cit. ivi, p. 25. fr. 99.

¹³¹ È nota la posizione di Husserl circa un'illeicità dell'originario: «è il fatto che rimane sempre qualcosa di irriducibile; il fatto che io non posso tornare mai, nel passato ad un'origine "prima" della mia persona, della persona altrui, della

la tradizione, ma di reimpostare la questione dell'essere per via riduttiva, attraverso un confronto con la tradizione. Pertanto, caratteristica del documento, come vedremo, oltre al abbozzo di una via post-fenomenologica, è una prima esplicita discussione della filosofia antica, come luogo originario e primo evenire dell'esperienza ontologica¹³².

«L'esperienza ontologica è essenzialmente l'avvenimento della filosofia. Non è l'appropriazione di punti di vista ontologici, non è una gnoseologia (*Erkenntnistheorie*) della conoscenza metafisica, ma il sorgere della costituzione d'essere innanzitutto, la costruzione della verità ontologica. È l'esperienza della coscienza quando essa chiarifica cosa è per essa l'oggetto»¹³³

Lo scritto ha mira essenzialmente al tipo particolare di conoscenza dell'essere e della sua verità ossia il discrimine sussistente tra l'ontologia e le altre forme di sapere. Ad essere tematico è il piano ipo-tetico strutturale e fondante riguardante il nesso ontologico fondamentale tra essere ed ente, e tra *logos* e *on*, *concetti* e *verità*, «pertanto, l'ipotesi strutturale della conoscenza ontologica è il progetto stesso della costituzione strutturale dell'ente come tale, problematizzata a partire dalla sua possibilità»¹³⁴. Il progetto ontologico si compie in un'esperienza circa l'essere che, rispetto alle altre forme, ha un carattere fondazionale.

«Questa esperienza produttiva-aprioristica in quanto in sé mutevole progetto della comprensione dell'essere è l'essenziale avvenimento (*Geschehnis*) della filosofia»¹³⁵. Mutevolezza scaturente dall'incontro tra l'orizzonte primo di presentazione dell'ente: il mondo, o l'essere, con l'ente che è sempre in una qualche comprensione concettuale dello stesso: l'uomo, che come *Mittler*, media e progetta nella *Vermittlung* l'originaria presentazione. Pertanto, mutevoli sono anche i modelli dell'ente e della verità: il problema dei giudizi sintetici a priori kantiani o la dialettica hegeliana, sono modi ontologicamente e storicamente determinati dell'esperienza ontologica, da ciò ne deriva che la

civiltà, della terra, del cosmo, proprio questo fatto negativo per cui non posso mai presentificare tutto il passato, fa sì che il passato mi si ponga sempre, nel presente come un compito per l'avvenire. Il compito sarà il Regno degli spiriti come comunità ideale mai completamente presentificabile come non è mai presentificabile l'origine del cosmo» cit. in C. Sini, *Husserl e il pensiero moderno* in, *Il Pensiero*, col VI n. 2, Istituto editoriale Cisalpino, Milano-Varese 1961.

¹³² Nell'af.6 troviamo ad esempio che il compito principale dell'esperienza ontologica è come conciliare su un piano fondamentale «1. Il regresso finito di Aristotele al sapere del fondamento 2. La conoscenza sintetica a priori di Kant 3. "L'esperienza della Coscienza" (come via per il sapere assoluto) di Hegel» cit. ivi, p. 3.

¹³³ Ivi, p. 63 fr. 227.

¹³⁴ Cfr. Ivi, p. 78 Fr. 295.

¹³⁵ Ibid.

storia della filosofia è storia del pensiero speculativo come esperienza dell'essere. L'approccio fenomenologico-analitico¹³⁶, anch'esso rientrante nella storia dell'esperienza ontologica, dev'essere oggetto di una decostruzione e una determinazione dei propri limiti assieme alla messa in discussione del metodologismo fenomenologico e delle sue istanze recondite; il che implica la riconduzione della fenomenologia all'interno della storia dell'ontologia come *Erscheinungslehre* dello *ontos on*, dell'ente com'esso è veramente, compito, che sebbene Fink non adempirà mai in un'opera organica, verrà pienamente assolto nella raccolta *Nähe und Distanz* di cui abbiamo già discusso.

Il ripensamento della fenomenologia che emerge dal documento, è la *Kehre* del pensiero di Fink; indicativo a tal proposito è il frammento 35:

«Precedentemente la filosofia mi appariva l'autoappropriazione (*Selbstbemächtigung*) della vita umana, come il riportare in sé (*Sichzurückholen*) dell'uomo di tutte le autoalienazioni e perdite; ora però come la ricerca di una patria (*Heimsuchung*) dell'uomo nell'essenza dell'ente, il voler-pervenire-alla-prossimità (*IndieNäheKommenwollen*) dell'ente-autentico, dell'ente più essente, come *Katharsis* e *Homoiosis-Theo*, come *Sehnsucht* e esperienza ontologica, come dialettica »¹³⁷.

È evidente qui il passaggio a un tipo di lessico e orizzonte problematico heideggeriano, il problema della collocazione dell'uomo formatore di mondo all'interno dell'essente nella totalità è stato tema portante del corso del semestre invernale 1929/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik*¹³⁸, dedicato a Fink dallo stesso Heidegger, in particolare al riferimento alla filosofia come nostalgia di patria: «*Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein*»¹³⁹. La filosofia è *Shensucht*, nostalgia per l'ente massimamente essente, per il distacco dal fondamento, non più husserlianamente "scienza rigorosa".

¹³⁶ L'approccio analitico in fenomenologia è per Fink una scoria della filosofia del positivismo che ha determinato una grossa mancanza di fiducia presso tutto ciò che non sia descrittivamente esplicabile. Cfr. Ibid.

¹³⁷ Ivi, p. 12, fr. 35.

¹³⁸ Cfr. HGA XXIX/XXX in particolare § 3, pp. 10 ss.

¹³⁹ Novalis, *Schriften.*, hrsg. J. Minor. Jena 1923. Bd.2, S. 179, Fragment 21. Il frammento è riportato in HGA Bd. XXIX/XXX p. 7 e allo stesso modo da Fink in EiP, cfr. tr. it., p. 29. (Fink cita il frammento da un'edizione diversa: Novalis, *Briefe und Werke*, Berlin 1943, bd. 3 Frg. 416; Frammenti, tr. it. a cura di E. Pocar, BUR, Milano 1976, p.41).

Il mutamento di registro si evince anche nel fr. 139 dove Fink riassume sinteticamente quali sono le sue tesi nel 1939, dandoci un termometro del punto di arrivo della sua speculazione al termine del sodalizio con Husserl e a un tempo un programma per la futura riflessione cui il filosofo attenderà con una straordinaria coerenza:

1. Concetto di Dialettica
2. Concetto di interpretazione dell'essere (l'essere per noi del essente in sé)
3. Movimento dell'interpretazione dell'essere
4. L'essere dell'uomo come gioco (libertà positiva)
5. Idea di un ente realissimo
6. L'autoabbandono (*Sichaussetzen*) dell'ente (l'esteriorizzazione)
7. La mediazione (uomo=mediatore)
8. La precedente relazione da sé all'essere di tutti gli enti¹⁴⁰

A cui aggiungiamo una serie indicazioni dal frammento 172

1. Superamento del Soggettivismo (attraverso l'idea della Mediazione)
2. Superamento della dogmatica della riflessione (attraverso il concetto di *theoria*)
3. Superamento dell'Intuizionismo (attraverso il concetto di "Dialettica")

Tutto ciò rimane nebuloso se non si imposta come dal punto 2, il problema dell'essere in quanto domanda circa l'essenza (*Wesen*) dell'ente in sé, l'essere per noi manifesto dell'*Erscheinung* come fenomeno automanifestantesi ovvero il *Was-sein* in quanto non-essere-nascosto. Scrive Fink «la divisione tra *essentia et existentia* nullifica la metafisica in quanto domanda e ricerca dell'ente massimamente essente, come movimento verso l'ente più essente, e come movimento di riconduzione dell'apparenza (*Erscheinung*) all'essenza».

Qui siamo ancora su un piano preliminare alla costituzione di un punto di vista ontologico trascendentale, che sarà poi lo spazio della *Weltfrage*, in cui Fink pare orientarsi più che verso un superamento, verso una ripresa di alcune concezioni metafisiche fondamentali, tuttavia, possiamo

¹⁴⁰ OE p. 31. Af., 125

rintracciarne i motivi originari della futura *Wandlung*: innanzitutto la problematica scissione tra essenza ed esistenza viene hegelianamente, o forse già eraclitianamente ricondotta ad un piano assoluto fondamentale che presiede all'individuazione, l'ente più essente, lo *hen panta*, in cui i due momenti sono unificati e di cui l'ente singolo è singolarizzazione, successivamente il pensiero dell'ente massimamente essente sarà riassorbito dalla problematica del trascendentale meontico, del mondo come non-ente. La fenomenologia come teoria della manifestazione salta nello speculativo nel momento in cui unifica i due momenti nell'essere generale e senza differenze (*das allgemein-unterschiedlose-“Sein”*)¹⁴¹. L'essere è l'inizio dello spirito speculativo che vige nella lacerazione della profonda differenza tra essenza e manifestazione, tra universale e particolare ovvero nella problematica dei trascendentali *ens-unum-verum-bonum*. I trascendentali sono i modi in cui l'esperienza ontologica, l'essere, è in movimento nel pensiero e il luogo della relazione tra unità e molteplicità, tra *hen* e *on*. Questa impostazione la troviamo pressoché invariata nel corso del semestre estivo del 1946 *Einleitung in die Philosophie* e in quello successivo del Wintersemester 1946/47 *Philosophie des Geistes*. La domanda circa la natura la provenienza dei trascendentali è l'esigenza che muove la svolta ontologica di Fink.

«L'oblio del problema dei trascendentali è il motivo più profondo per cui la tendenza di fondo della filosofia moderna viene continuamente fraintesa, e viene allontanata nell'interpretazione secondo cui in essa si sarebbe compiuto, in opposizione all'orientamento oggettivo all'ente della filosofia antica, un rovesciamento rivolto alla soggettività, all'io, alla coscienza, e a cose del genere»¹⁴²

L'oblio della questione dei trascendentali, e la riduzione kantiana di essi a puri concetti dell'intelletto è dimenticanza, o meglio il travisamento, della relazione tra *hen* e *on*, orizzonte a partire da cui nasce la *Weltfrage*, la domanda sul mondo in quanto «essere uno dell'esser vero»¹⁴³, I

¹⁴¹ Il concetto husserliano di Essenza per Fink è non-metafisico, non ha nulla a che vedere con la differenza tra essenza e apparenza ma solo con la differenza tra ciò che è “essenziale” e “casuale”. Anche l'eidetica fenomenologica rimane nel campo della manifestazione, effettivamente Husserl in *Hua III/1* connota il *Wesen* come qualcosa che nel suo stesso esser proprio di un individuo è rinvenibile come il suo che» cit. p.13, ed è contrapposto alle singolari individuazioni che sono casuali. Cfr. Ivi, p. 12.

¹⁴² EiP, p.114.

¹⁴³ Ibid. p. 116.

trascendentali stessi sono per Fink in primis presenti nelle cose a partire dalla loro generazione, non sono solamente mere categorie dell'intelletto. Ci soffermeremo in seguito su questo punto quando tratteremo la *Weltfrage* in maniera tematica.

Quel che traspare dal documento è che *Essenza e Trascendentali* riposano nella natura stessa dell'ente e come tali si rispecchiano nel *logos* umano che allo stesso tempo però ha un carattere produttivo-progettuale in quanto nei trascendentali si attua il progetto ontologico della cosa, tuttavia essi non sono prescrizioni del legiferare dell'intelletto sulla natura, non ha senso quindi da un punto di vista speculativo una disputa tra realismo e nominalismo, ma sono sempre a partire da un orizzonte primo dall'essere che «*arthhaft und dinghaft ereignet*»¹⁴⁴, o meglio del mondo che si suddivide in ambiti e regioni; sono le *Bestimmungen* di tale suddivisione¹⁴⁵ e allo stesso tempo i modi in cui l'ente può venir progettato, pensato e detto, i modi della sua individuazione. Da questo punto di vista, ci pare di poter inferire che siamo in una totale prefigurazione della ripresa del nesso veritativo eracliteo come *homologhein* tra le strutture trascendentali del *logos* e il pensiero che dice le strutture dell'ente e allo stesso tempo si estroflette autenticamente solo nel progetto ontologico. Il pensiero dei trascendentali è un aspetto primario del progetto ontologico, dell'esperienza ontologica che è l'avvenire stesso della filosofia. Ciò si può evincere ancor di più se riferito a un'importante critica all'impostazione trascendentale heideggeriana: la teoria heideggeriana del Dasein, ma in generale dello Heidegger pre *Kehre*, implica un'atematica apriorità del Seinsverständiss:

«in ogni relazione all'ente ci muoviamo sempre in una data precomprensione e progetto dell'essere; (ciò) comporta un rivolgimento all'essere dell'ente e una determinazione del senso dell'essere. Tuttavia ciò che ad Heidegger pare sfuggire è la formulazione (*Fassung*) del concetto di "trascendenza". Da dove l'essere dell'ente dato primariamente, viene compreso o non compreso nel sentore (*Ahnung*) di un ente più essente (anche qui Dio come motore della filosofia, anche qui il primo motore!!). In Heidegger innanzitutto la generalità trascendentale è tematica e meno il problema dell'essenza [...] Il concetto heideggeriano di svelamento dice interamente l'esser vero dell'ente stesso, ma in una indifferenza [...]. Così non è visto, che l'ente che si espone a partire da sé verso di sé, viene alla presenza dalla sua profondità nascosta e si espone nella apparenza. L'apparenza è

¹⁴⁴ PdG., p. 175

¹⁴⁵ Cfr., Ivi, p. 176.

concepita da Heidegger solo come l'esser per noi dell'ente non come il venir fuori di sé dell'ente stesso. L'ente è, quando avviene la verità, non solo rivelato, ma anche fuori di sé ovvero in ciò che è dato a partire dall'essenza come mirante all'apparenza. La verità non è compresa a pieno senza lo stimolo dell'idea dell'ente autentico, quindi dell'autentica verità». ¹⁴⁶

In altre parole, nell'impostazione heideggeriana pre *Kehre* lo spazio di manifestazione della cosa è ridotto e sussunto all'ambito della relazione tra *Sein* e *Dasein*, non è riconosciuta all'ente una dimensione di presentazione prima di pari grado rispetto alla comprensione dell'essere negli esistenziali¹⁴⁷. Con la problematica dei trascendentali intesi come potenze "essenziali" individuanti l'ente, Fink, in questa prima fase, tenta di superare la riduzione del mondo e dell'ente stesso all'*InderWeltsein* dell'impostazione heideggeriana, tentando di guadagnare un ambito di autonomia per la manifestazione, tentativo che, come vedremo, culminerà nella cosmologia dispiegata. La filosofia di Fink si muove sempre nel circuito della sua impostazione fondamentale: il ridare senso e dignità alla presentazione del mondo in una via post-metafisica e non più soggettivistica. Svincolando i trascendentali dall'ipoteca dell'intelletto kantiano, autonomizzando il problema dell'essere dell'ente e del mondo dal mero alveo della analitica esistenziale del *Dasein* e riprendendo una certa impostazione scolastica, sgravata da accenti teologici nell'attribuzione della manifestazione a una potenza stessa dell'ente massimamente essente (il mondo), Fink legittima e salva la dimensione di presentazione delle cose al di là del *logos* umano. L'ontologia è svincolata da una impostazione

¹⁴⁶ Ivi, Fr. 200.

¹⁴⁷ In SuZ § 44 leggiamo «Esser-verità(verità) significa esser-scoprente. [...] L'esser vero del λόγος in quanto ἀπόφανσις è ἡ ἀληθεύειν nel modo dell'ἀποφαίνεσθαι: lasciar vedere l'ente nel suo non-essere-nascosto (essere-scoperto), facendolo uscire dal suo essere nascosto. [...] La definizione della verità come esser-scoperto ad essere scoprente non è affatto una semplice esplicazione verbale, ma trae origine dall'analisi dei comportamenti dell'Esserci che noi innanzitutto siamo soliti dire "veri". Esser-vero in quanto esser-scoprente è un modo di essere dell'Esserci. Ciò che a sua volta rende possibile questo scoprire deve necessariamente esser detto «vero» in un senso ancora più originario. *Solo i fondamenti ontologico esistenziali dello scoprire mettono a nudo il fenomeno della verità più rigorosamente originario*. Lo scoprire è un modo di essere dell'essere-nel-mondo. Il prendersi cura preveggenne ambientalmente, o anche solo osservante inattivamente, scopre l'ente intramondano» (SuZ, tr. it., cit. pp. 265 s) ora l'esser scoperto dell'ente intramondano si fonda nell'apertura del mondo che è «il modo fondamentale dell'Esserci in conformità del quale esso è il suo Ci» (ivi, Cit. p. 267) scaturente dalla situazione emotiva e dalle sue strutture comprensive e discorso e riguarda il mondo, l'in-essere fattizio e il se-stesso in modo differente. È evidente come, stando al testo la critica di Fink sia quantomai pregante in quanto mondo e manifestatività sono interpretati sempre a partire da un modo di esser proprio dell'Esserci, segno di una soglia, quella soggettivistico-metafisica, non ancora superata. Ci sembra tuttavia doveroso ricordare come essendo datato il frammento 1939 esso fa riferimento ad una fase del pensiero heideggeriano già all'epoca superata dallo stesso pensatore di Meßkirch in direzione della *Kehre*, si prendano ad esempio *Was ist Metaphysik?*, nel saggio *Die Ursprung des Kunstwerkes* e nei *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, questi ultimi quasi sicuramente ignoti a Fink.

duopolistica soggetto-oggetto in cui ancora l'analitica del *Dasein* e la fenomenologia ristagnano e la riconduce a una relazione mediale triadica in cui il *noein*, il *logos* umano, è sempre medio tra la chiarezza dell'essere e la presentazione da sé dell'ente. Vediamo già qui prefigurata la problematica dello *Himmel und Erde*, della terra e cielo come potenze del mondo che presiedono alla manifestazione. Su questo piano Fink ritiene di salvare la dimensione manifestativa originaria dei fenomeni, delle cose stesse husserliane come ciò che è posto da sé e non da un soggetto, e allo stesso tempo fondarli in una questione dell'origine e del fondamento di impostazione heideggeriana. I trascendentali sono quelle potenze dell'ente maggiormente essente, tale è considerato il mondo in questa fase, che presiedono all'esporsi dell'ente stesso e alla comprensione mediata di esso nel *logos* umano. Il rischio è che questa impostazione, nel tentare di superare la metafisica della soggettività finisca per ricadere in una metafisica o teologia della sostanza di stampo spinoziano o schellinghiano. Fink sarà poi abile proprio nel radicamento pre-metafisico della *Weltfrage* ad evitare questo rischio. La domanda in questa fase è, se e fin dove, sia legittimo tentare di salvaguardare la potenza della manifestatività della cosa assegnandole categorie logiche o se al contrario i trascendentali *ens unum verum bonum* possono esser pensati al di là del *logos* come immanenti alle cose stesse, e, infine, se questo tentativo non ricada sempre di nuovo in quelle forme della metafisica della grammatica di cui parla il Nietzsche di *Wahrheit und Lüge*, o, più banalmente, in un'alienazione feuerbachiana delle categorie dell'intelletto entro un orizzonte metafisico. Probabilmente della portata ancora metafisica di questa impostazione si renderà conto lo stesso Fink a partire dai corsi del dopoguerra, laddove la problematica dei trascendentali acquisterà un ruolo secondario rispetto alla *Weltfrage* e rispetto alla teoria della manifestazione. Iniziamo con l'anticipare che la *Welt* non sarà più determinata come ente più essente, bensì come orizzonte trascendentale primo, come *Nicht* del *Seiende* e d'altro canto nei *Grundphänomene des menschlichen Dasein* la questione dei trascendentali, verrà tradotta nei fenomeni fondamentali dell'esistenza ovvero lavoro, amore, morte, dominio e gioco come strutture di mediazione della trascendenza del mondo nella vita umana.

Ad ogni modo, ritornando al documento, stante quanto abbiamo asserito sui trascendentali e sull'essere massimamente essente, la cui eccedenza e differenza guida ogni comprendere umano, Fink passa direttamente alla connotazione della Filosofia come una "*Heimsuchung*", un "*amor entis*"

una *anamnesis*¹⁴⁸, un rimembrare l'essenzialmente essente, a partire da una *Weltinnigkeit* e da una *Heimweh*; essa è un *Weg zum Gott*, se per dio intendiamo l'ente realissimo¹⁴⁹, una *katharsis* che però non ha di mira essenzialmente il divino inteso nel senso della religione rivelata, ma il «contatto con le potenze dell'ente»¹⁵⁰, la luce e la notte, il nascondersi e disvelarsi, l'eterna lotta tra il positivo e il negativo¹⁵¹. La *katharsis* è la forma propria della riduzione fenomenologica applicata all'esperienza ontologica, mirante alle “pure cose” nella loro vita non umanizzata è “*der Wind der Wiesen*”¹⁵² a partire da cui è possibile mostrare autenticamente (*Zeichen*) l'ente in un *logos*. *Katharsis* è il tentativo di pervenire al piano trascendentale, è una riduzione radicalizzata, perché radicalizzata è l'impostazione ontologica: se la riduzione mira alla pura coscienza perché l'ente è apparenza e fenomeno per una coscienza, la *katharsis* mira al fondamento trascendentale dell'ente, il mondo o il massimamente essente, perché l'ente non è una mera apparenza, un correlato intenzionale ma ha un'originaria ricchezza. Quanto più autenticamente l'esperienza ontologica perviene al fondamento, tanto più sarà la conoscenza autentica, sensata, secondo l'impostazione aristotelica quanto più di vero, tanto più di essente.

La possibilità di guadagnare un piano autentico del rapporto con l'ente è essenzialmente la possibilità più autentica dell'uomo, un'estroflessione della sua libertà. La libertà è in questi appunti

¹⁴⁸ Cfr. fr. 241 p.241, dove l'esperienza ontologica è assimilata alla teoria dell'anamnesis come rendere oggetto l'essenza.

¹⁴⁹ La relazione tra filosofia e religione è esplicitata nell'af. 38 a p.13 «La relazione tra filosofia e religione a partire dalla proposizione: Dio è l'assoluto: Due possibilità: I. la non filosofica: presupporre il concetto di Dio a partire dal suo preciso contenuto religioso, affinché mostrare a partire da qui cos'è l'assoluto (in quanto assoluto) II. la filosofica: sviluppare e ricercare dialetticamente il concetto di assoluto, conferire a dio il contenuto del concetto problematico di assoluto. Questo concetto di dio puramente filosofico è il Dio di Aristotele ed Hegel. Non hanno forse la patristica e la scolastica una interpretazione teologica del concetto filosofico di *theion*?»; e ancora nell' af.40 «è una differenza fondamentale se si interpreta il concetto filosofico di assoluto a partire dal concetto religioso di Dio, oppure se il concetto “Dio” a partire dal concetto filosofico di ente più essente. L'asserzione “L'Assoluto è il *theion*” non è chiara dal punto di vista di questa direzione del comprendere. Dare a un concetto filosofico un preciso contenuto religioso è un arresto(*Stillstellung*) della filosofia; da qui ne consegue che a partire da contenuto fissato della religione (si dà) un riempimento di una problematica concettuale filosofica con un contenuto. Per il nesso tra Dio e verità: «la tesi per cui sia possibile la “prova ontologica” di un “*ens realissimus*”, è possibile proprio proprio perché non si tratta assolutamente di una prova, ma dei presupposti per una domanda circa l'essente e anche dei presupposti stessi della filosofia; essa ha un significato puramente filosofico e non cristiano religioso». È evidente come qui le posizioni finikiane siano assai vicine a quelle di Nietzsche e di Heidegger. Sulla possibilità di pensare il divino a partire dalla differenza cosmologica cfr. V. Cesarone, *Sulla possibilità di pensare il divino a partire dalla differenza cosmologica in Eugen Fink*, in «Humanitas», 62, Morcelliana, Brescia, 2007. Nel suddetto testo Cesarone riporta come alla fine del *Vortrag* di Heidegger del 1959 *Hölderlins Erde und Himmel* Fink confessò al suo assistente von Herrmann come la concezione della *Geviert* heideggeriana, non avrebbe potuto trovare cittadinanza nel suo sistema di pensiero per proprio a causa dell'implicazione del divino. Cfr. Ivi, p.308.

¹⁵⁰ OE, p.1.

¹⁵¹ Fink si serve a più riprese nel documento della metafora goethiana del luciferino, del diabolico, del *Teufel*, per individuare quest'aspetto abissale e notturno della potenza dell'essere.

¹⁵² OE., p. 66, af. 242.

direttamente connessa alla *katharsis* che, in quanto tensione verso l'ente maggiormente essente, è *homoiosis theo*.

«l'essenza della teoria è la libertà per l'essente, essenza della libertà la *homoiosis theo*. Concetto di *theoria*: amore per l'essere»¹⁵³.

Katharsis e *theoria* sono costitutivamente interconnesse, in quanto prima costituisce la *Stimmung* della seconda¹⁵⁴. A differenza di Heidegger, che identifica la chiave d'accesso all'originario nella noia, e di Husserl che la vede in un atteggiamento metodologico, in Fink è la sensazione oceanica dello stupore profondo a dischiudere la verità del mondo e la possibilità stessa della *theoria*. Se è vero che, come per Heidegger, è la situazione emotiva a dischiudere il carattere complessivo della vita, solo la *katharsis*, o più tardi il *thaumazein* e il *Glück* permettono il rapporto con il mondo¹⁵⁵.

La *theoria* non è solo stupore, meraviglia, ma è «lo strapparsi dalla prigionia (*Verfängnis*) attraverso la *katharsis* esistenziale del preciso vedere l'ente autentico»¹⁵⁶. La catarsi, che agisce come la “chiamata” per il salto nell'ontologico in Heidegger o come radicalizzazione della riduzione fenomenologica, porta alla sospensione dell'atteggiamento naturale, dell'immediatezza, e alla scoperta della stessa immediatezza come mediatezza della relazione tra uomo ed ente. Fink qui rifiuta una connotazione strumentale del termine teoria, come *Be-urteilung* (giudizio) di un qualcosa di precedentemente dato in una intuizione, ma la definisce come il progetto originario dei concetti fondamentali di essere (*fundamentalen Seinsbegriffe*), come una forza, una vera e propria *Wille zur Macht* che tende alla *Wesenhaftigkeit*, all'essenzialità allo *on he on* movente l'intera storia

¹⁵³ OE. fr. 128.

¹⁵⁴ In questa fase la *Katharsis*, come situazione emotiva avviante alla filosofia come *Ahnung* dell'essenzialmente essente, gioca nella filosofia di Fink il ruolo che più tardi avrà, l'entusiasmo prima, e il *Glück*, la gioia poi. Cfr. *Oase des Glücks* in EFGA p. 11 ss.

¹⁵⁵ È evidente come Fink nella *Einleitung in die Philosophie* riprenda queste tematiche «Ciò che nella noia diventa manifesto è una situazione nella vita dell'uomo ma non il mondo. [...] Se si identifica naturalmente il mondo con il modo soggettivo di incontrare l'ente per noi, ecco che allora tali disposizioni d'animo sono gli accessi originari al mondo e la loro interpretazione è il giusto procedimento per la cosmologia. [...], è la disposizione d'animo dello stupore profondo che ci disloca al di là di ogni elemento intramondano e ci rimanda al mondo, la disposizione d'animo che risiede nella sensazione del sublime al cospetto del cielo stellato sopra di noi e della presagita infinitezza del mondo; la disposizione d'animo della cosiddetta “sensazione dell'infinito” (cit. EiP, p. 169.). è evidente come le riflessioni sulla *katharsis* in OE finiscano poi per confluire nella prima lezione, friburghense la *Einleitung in die Philosophie*.

¹⁵⁶ Ivi, fr. 184.

dell'ontologia; sulle ali della theoria si realizza l'*epistrophe*, la *reductio ad Unum*. L'atto catartico è volto a comprendere, come atto riduttivo, la costituzione originaria dell'essere, ovvero è la traduzione della problematica costitutiva della fenomenologia husserliana all'interno di un contesto ontologico, che tuttavia differisce da quello heideggeriano perché pone, come si è visto, in questione l'origine dell'essere¹⁵⁷.

Katharsis è libertà per l'essente, libertà è quindi direttamente atto catartico dell'esser aperto da sé dell'uomo verso l'essere in sé dell'essente: che è «*Natura come physis che tutto cinge*»¹⁵⁸ intesa anche in senso materiale e come esperienza della disvelatezza, il luogo dell'origine e della fine di ogni ente; vedremo poi come il concetto greco, o almeno eracliteo di *physis*¹⁵⁹, come origine materna e la tematizzazione trascendentale di *Welt* finiranno in parte con il coincidere.

La libertà è un poter essere per l'essente nella sua totalità, che riluce nel gesto teoretico nel *theorein* non come mera contemplazione, ma come rapporto e corrispondenza al dis-nascondimento della *physis* nello *homologhein*, nel lasciar manifestare l'essente nel concetto.

Pertanto il filosofo, è essenzialmente uno "Ierofante",¹⁶⁰ colui che avendo a che fare con la trascendenza con le potenze del tutto, traduce questa nell'immanenza della vita e della cultura, o meglio egli è un medio all'interno del sorgere dell'ente nel mondo in cui il mondo stesso si rispecchia come il macrocosmo nel microcosmo e nel dire della filosofia progetta la chiarezza dell'ente¹⁶¹. L'essenza della libertà è quindi essenzialmente la mediazione (*Vermittlung*) tra uomo e le potenze dell'essere¹⁶². La teoria è la forma originaria dell'esperienza ontologica, in quanto «sapere intorno l'inautenticità dell'ente che si presenta da sé nella ricerca del vero essente, essa non si basa su un'astrazione del puro essere! Essa non si basa sulla catarsi ma è sapere intorno alla lontananza

¹⁵⁷ Sul tema cfr. R. Bernet, *Difference ontologique et conscience transcendente. La réponse de la Sixième Méditation Cartésienne de Fink* in E. Escoubas e M. Richir (a cura di) *Husserl*, Millon, Grenoble, 1989, pp. 89-116.

¹⁵⁸ Ivi, af. 129.

¹⁵⁹ Cfr. fr. 73 *Physis* come «l'ultimo nascondimento della terra materna»

¹⁶⁰ Cfr. fr. 1. La figura del filosofo come caso eminente del rilucere nell'umano dell'assouto, del principio positivo e del negativo è, uno dei debiti più forti contratti dall'ontologia e antropologia finkiane con la filosofia di Schelling. Nell'uomo lo spirito, il mondo come originario Ungrund, Ursein e Urwille, ritrova se stesso come spirito anima e libertà a tal proposito si rimanda a W.F.Schelling, *Sull'essenza della Libertà*, a cura di G. Strummiello, Rusconi, Milano 1996, opera peraltro ben nota a Fink e presente nella sua personale biblioteca. Per un approfondimento sulla filosofia di Schelling e segnatamente sul nesso tra libertà e assoluto vedi anche N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, De Gruyter, Berlin, 1960; tr. it. *La filosofia dell'idealismo tedesco*, a cura di V. Verra, Mursia, Milano 1972, pp. 144-157

¹⁶¹ Cfr. fr. 198.

¹⁶² Questa definizione di libertà sarà tematica nella lezione del 1947 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (in EFGA 5/2 pp. 26-190), fino all'ultima opera pubblicata in vita da Fink *Die Traktat über die Gewahlt des Menschen* magari argomentare

dall'essere che induce alla ricerca della verità del veramente essente»¹⁶³. La *katharsis* è quindi un primo movimento dell'esperienza ontologica ma non è necessaria e sufficiente in sé, dev'essere poi superata nel *theorein* come *hodos* verso la verità; ma che nesso c'è tra verità ed esperienza ontologica?

Ebbene l'esperienza ontologica è direttamente esperienza dell'esser vero dell'ente.

Appare sorprendente nel leggere il frammento 131 uno sviluppo parallelo del concetto di *Wahrheit* come *Lichtung* con lo Heidegger pre *Kehre*, se, come si ritiene dalle datazioni, il documento¹⁶⁴ copre un periodo che va dal 1939 al 1945, ovvero un anno prima della pubblicazione dello *Brief über den Humanismus* di Heidegger. Non è da escludere, anche se a livello meramente congetturale, che dietro la reimpostazione della questione ontologica heideggeriana le stesse critiche mosse da Fink riguardo un mascherato soggettivismo in *Sein und Zeit* possano aver avuto un qualche ruolo¹⁶⁵. Ciò può voler dire: 1. uno sviluppo indipendente della tematica, 2. come è più probabile, viste le notizie di dialoghi e conversazioni continue nell'epistolario e nel *Nachlass* di Fink dal 1928 al 1945, oltre a quelle riportate nello stesso documento, una discussione serrata dei filosofi sul tema, e che Fink fosse ben cosciente della “svolta” heideggeriana anticipata nei *Beiträge zur Philosophie* ben prima che essa vedesse la luce nell'opera suddetta.

A tal proposito, nel fr. 131 scrive Fink:

«Il concetto di verità:

1. L'idea di “*Lichtung*” dell'ente (L'ente per noi” ovvero nel suo esserpernoi) è in relazione ad un originario nascondimento dell'essente. “*Physis philei kryptesthai*”.

L'essente è originariamente in se stesso “oscuro”; non è penetrabile, è ciò che è impenetrabilmente in sé celato, il nascosto “*Chaos*”. L'ente per noi è il *kosmos*, il “mondo” dell'ordinato, attraverso la forza nominante del *Logos* (= del Discorso) l'ente ordinato per noi (ordinato nel progetto del mondo, che è però sempre un'interpretazione umana-finita dell'oltrapotente [*Übermachtigen*]). In questa concezione sorge tuttavia la domanda, come una *Lichtung* (nella chiarezza dell'aletheia finita) sia innanzitutto possibile. La contingenza

¹⁶³ Cit. p. 34 fr. 136.

¹⁶⁴ I fr. 79 e 85 ad esempio riportano notizie di un *Unterredung* con Heidegger risalente al novembre 1945 in cui viene pensata l'equazione tra essere e volontà di volontà, l'indifferenza ontologica come caratterizzante la *Vorhandenheit*, e la metafisica come verità sull'ente e il superamento di essa come verità dell'essere.

cosmica dell'uomo, che è la filosofia (in quanto interpretazione dell'essere che istituisce il piano di ogni relazionarsi).

2. Oppure una posizione contraria?

La *Lichtung* dell'ente attraverso l'uomo è verità finita. Questo è però, finché è imbrigliata nella difficoltà o nell'imbarazzo della vita. Così è travisata, una *Homoiosis theo*. Il dio ha la *sophia*, l'uomo la *philo-sophia*. Al divino è visibile l'essente in senso proprio. L'ente vero è anche accessibile nella verità umana catarticamente determinata. L'idea dell'ente come idea celeste (himmlische) nella ricchezza dell'apparire e della Nullità. L'ente: la sua natura dalla "Luce"? Problematica del Nous

3. Entrambe le posizioni come momenti della verità: chiarezza del divino è segretezza! Platone!»

Già qui, Fink sicuramente influenzato da *Die Ursprung des Kunstwerks*¹⁶⁶ interpreta l'irrompere della verità dell'ente come movimento di una potenza ordinante, il *kosmos*, che nel suo senso greco è tanto la totalità, quanto l'ordine di tutte le cose, ed il *chaos*, l'originaria oscurità del nascondimento. Già qui il mondo avviene nel modo del *polemos* tra questi due elementi polari: la *Kraft des Nichts* il caos, la notte, e la potenza ordinatrice del *kosmos* o del *logos* o ancora della chiarezza del cielo¹⁶⁷, tutti termini che troveremo poi pienamente dispiegati nella filosofia matura di Fink e soprattutto nell'interpretazione di Eraclito. L'ente dato si presenta come doppia negazione: come ente, in quanto Nulla e come nullo in quanto non autentico essere. La presenza rimanda sempre, quindi, ad una mancanza: laddove è l'ente, l'essere si ritrae; pertanto lo stesso rapporto dell'uomo con l'ente nasce nel segno di questa mancanza, di una *Sehnsucht*, di una consapevolezza del carattere retrattile della verità e della totalità non presentificabile né conoscibile. Da questo punto di vista per utilizzare un'espressione tipica dell'antropologia filosofica, l'uomo è povero di mondo, se si considera il mondo già come l'orizzonte trascendentale che nel rivelarsi si sottrae, eppure ne è ricco perché formatore, perché nell'opera del logos avviene sempre una poiesis e un riconoscimento del mondo stesso. La comprensione è sempre nell'orizzonte del nulla, in quanto l'ente è non-nulla,

¹⁶⁶ Notare anche la somiglianza di termini con il filosofo di Meßkirch: «Erde durchragt nur die Welt. Welt gründet sich nur auf die Erde, sofern die Wahrheit als der Urstreit von Lichtung und Verbergung geschieht» cit HGA V, p. 42.

¹⁶⁷ Cfr. ivi, fr. 20.

negazione dell'essere che non è ente, e allo stesso tempo comprensione del non autenticamente essente: *ens qua ens ex nihilo fit e ens qua ens ab absolutum tendit*¹⁶⁸. L'ente è compreso nel *logos* quindi sempre come il contrario del nulla, ma allo stesso tempo come mancanza, come nulla e mancanza nella prospettiva dell'ente veramente e massimamente essente. Nel fr. 216 troviamo uno schema che riassume tale problematica:

“Il Nulla come l'altro dall'essente è il velo dell'essere” = Il Nulla come il Non-essente.

Non-essente è a. Nulla

b. Essere

Velo= il nascondente (*Verbergende*), l'esserci di un nonesserci (*Das Daseins eines Nichtdaseins*)¹⁶⁹

Questa impostazione è direttamente mutuata dalla discussione e rimediazione della *Antrittsvorlesung* del 1929 di Heidegger *Was ist Metaphysik?*, (oltre che dai seminari dello stesso maestro sulla *Phenomenologie des Geistes*) specificatamente dalla *Nachwort* che viene diffusamente discussa nei frammenti 218, 226, quest'ultimo di ben 3 pagine; Fink pare seguire il pensatore di Meßkirch quando denota essenzialmente la metafisica come domanda circa l'essere dell'ente e non circa l'essere stesso da cui ne derive la *entbergende Wesen* dello stesso essere¹⁷⁰. La domanda circa la verità dell'essere invece che l'essere dell'ente ha, secondo Heidegger già di per sé abbandonato il terreno della metafisica «l'essenza della metafisica è diversa dalla metafisica»¹⁷¹, essa domanda l'essere dell'ente e la sua verità, cui, tuttavia, rimane nascosa la sua origine profonda, ossia l'*Erfahrung des Seins*, l'esperienza ontologica. La nozione heideggeriana di esperienza ontologica, che informa la domanda post-metafisica mirante ad un superamento (*Überwindung*) della metafisica stessa nella domanda circa la sua origine velata, è direttamente fatta propria, come abbiamo avuto

¹⁶⁸ Cfr. ivi, Fr. 204. Da notare come una discussione sul tema è presente anche in Heidegger in *Was ist Metaphysik*: «Über das Nichts spricht sich die Metaphysik von altersher in einem freilich mehrdeutigen Satze aus: ex nihilo nihil fit, auf Nichts wird Nichts [...] Die christliche Dogmatik dagegen leugnet die Wahrheit des Satzes ex nihilo nihil fit und gibt dabei dem Nichts eine veränderte Bedeutung im Sinne der völligen Abwesenheit des außergöttlichen Seienden: ex nihilo fit - ens creatum. Das Nichts wird jetzt der Gegenbegriff zum eigentlich Seienden, zum summum ens, zu Gott als ens increatum. Auch hier zeigt die Auslegung des Nichts die Grundauffassung des Seienden an. Die metaphysische Erörterung des Seienden hält sich aber in derselben Ebene wie die Frage nach dem Nichts» WiM, pp.38-39.

¹⁶⁹ Cit. af. 216 p. 59.

¹⁷⁰ Cfr. WiM, p.8.

¹⁷¹ Ivi, p.9.

modo di vedere, da Fink¹⁷². Se la metafisica è la domanda circa l'essere dell'ente, sul perché essenzialmente ci sia l'essente e non il nulla, e se a questo domandare è tuttavia preclusa la sua fonte originaria, il superamento della stessa dovrà necessariamente riguardare la verità dell'ente stesso, l'essere, come il diverso dall'ente. L'essere non è l'ente, di conseguenza l'essere è il ni-ente, *das Nichts*¹⁷³. Ciò che differisce nelle due caratterizzazioni è il *Weltbezug*, la relazione al mondo. Per Heidegger il *Weltbezug*, ovvero il rapportarsi alla totalità dell'ente è proprio della metafisica e delle scienze, che non trascendono mai la tematicità dell'ente intramondano e nel far questo ripudiano il nulla dal loro orizzonte; è nella relazione al mondo come l'ente nella totalità che il fondamento stesso dell'ente si nasconde. Il mondo è il campo del togliimento dell'essere non del suo dis-velamento. Il Nulla, non essendo un ente tematico, ma una modalità dell'esperienza ontologica si dis-vela nella *Stimmung* dell'angoscia (*Angst*), che non è un rapporto conoscitivo intellettuale bensì *Unbestimmtheit*, (indeterminatezza) o meglio *Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit* (impossibilità della determinatezza). L'angoscia scopre il Nulla, ovvero l'indeterminatezza propria del fondamento esistenziale dell'umano e dell'essere nella totalità. «Nell'angoscia l'ente nella totalità diviene nullo»¹⁷⁴, l'essenza del Nulla è quindi la nullificazione dell'ente. Eppure nella notte del Nulla l'angoscia apre all'originaria struttura dell'ente, ovvero l'essere essente e non un nulla. L'Esserci, come quell'ente che nel rapporto alla propria essenza si rapporta all'ente in totalità, è nella situazione un mantenersi (*Hineingehalten*) nel nulla, ovvero in una trascendenza. L'essere aperto al Nulla è pertanto la condizione del se stesso e della libertà dell'Esserci. Riassumendo, il fondamento dell'ente è il nulla, la cui originarietà ci rimane sempre preclusa nel costante relazionarci ontico all'ente; pertanto, sostiene Heidegger, riprendendo Hegel della *Scienza della Logica*, “il puro essere e il puro nulla sono lo stesso”, poiché l'essere stesso è essenzialmente finito in quanto aperto solo nella trascendenza del rapporto tra *Dasein* e Nulla. L'Esserci può rapportarsi all'ente, solo se si tiene all'interno della nullificazione.

¹⁷² In WiM Heidegger a proposito dell'esperienza ontologica afferma «La metafisica come la verità dell'ente in quanto tale è ambigua (*zwiegestaltig*). Ma il fondamento di questa ambiguità e proprio la sua origine rimangono alla metafisica nascosti, e precisamente non casualmente o secondo di una dimenticanza. La metafisica assume su di sé questa doppiezza in quanto è ciò che è: il rappresentare l'ente in quanto essente. Alla metafisica non rimane scelta. In quanto metafisica è esclusa nella sua propria essenza dalla esperienza dell'essere; quindi rappresenta l'ente sempre solamente in ciò che si è già a partire da questa mostrato come tale» cit. WiM p.20. La metafisica in sintesi è un'esperienza ontologica non cosciente del suo fondamento.

¹⁷³ Ivi, p. 23.

¹⁷⁴ Ivi, p.33.

A tal proposito, Fink annota nel fr. 218: «Heidegger determina l'Essere (in quanto il più forte) come Nulla: via negationis ! in opposizione alla filosofia di Hegel dove l'essere è compreso secondo la sua natura comparativa». Nel Frammento 226 Fink si sofferma, è importante sottolineare per la futura eco che tali concetti avranno nella strutturazione di un sistema autonomo, sul carattere dell'opera¹⁷⁵ come evento dell'essere proprio dell'essenza dell'uomo, che in questo dimostra un'affinità con il pensiero, accadimento del favore dell'essere, risonanza (*Wiederhall*) del favore (*Gunst*) in cui l'essere stesso riluce. «Questa risonanza è la risposta umana alla parola della silenziosa voce dell'essere (*der lautlosen Stimme des Seins*)»¹⁷⁶. Il carattere negativo del fondamento, che vedremo riproposto nella cosmologia matura sotto il concetto di *Erde* e di *physis*, e la vicinanza di pensiero ed opera, *noein* e *poiesis*, saranno tradotte nella dimensione rischiarante dello *Aufgang der Welt* della *Himmel*, del gioco e del *logos*, fenomeni trascendentali che rilucono nell'uomo come autorispecchiamento del processo cosmico.

Ritornando al documento, possiamo acclarare che già qui Fink sia cosciente che il carattere nullo del fondamento è, nell'apertura, in un qualche rapporto con il conoscere umano; il *logos* dà voce allo strutturale carattere di nascondimento dell'essere, nel distinguere ciascuna cosa e dire ciò che essa è salvaguarda la verità del fondamento stesso. L'avvenire della verità nell'uomo è tuttavia dipendente dalla finitezza, quindi né compiuta, né posta da lui, ma a partire da un orizzonte di presentazione primo e come tale non finito.

Dal nulla del fondamento alla finitudine del *Dasein*, Fink identifica l'essere dell'uomo come pura mancanza (*Entbehren*) e coscienza di questa mancanza, desiderio, gettatezza. In questa finitudine costitutiva l'uomo si rapporta al fondamento nell'esperienza ontologica attraverso una duplice *Vermittlung*: da un lato è egli in quanto *Mittler* il mediatore nella sua esistenza e nella storia della metafisica l'avvenire dell'essere come essere dell'ente nel progetto concettuale, dall'altro è ogni relazione tra soggetto ed oggetto, tra *Dasein* e *Seiende* ad avvenire a sua volta grazie alla mediazione di un terzo nascosto ma coimplicato, l'essere come piano del mondo, che presiede ad ogni comprensione concettuale autentica.

La mancanza connota l'uomo come frammento sempre disperso e incompleto. Questo suo esser finito e contingente, costituisce però la possibilità stessa della filosofia, che sapere finito, è sempre

¹⁷⁵ WiM, pp. 49s.

¹⁷⁶ Ibid. e in OE af. 226.

incompiuto, a differenza del sapere divino cui pertiene la *sophia* autentica nella visione del veramente essente. Tale distinzione sembrerebbe riprendere la dottrina kantiana dell'intuizione eppure Fink non rigetta a priori l'intuizione intellettuale, ma, similmente a Cartesio, pone una differenza quantitativa non qualitativa tra le due intuizioni. Fink è esplicito: «filosofia è intuizione intellettuale»¹⁷⁷ che pur tuttavia non si dà mai come compiuta in quanto è sì intuizione del vero, non solo come vero fenomenico, ma mai del vero compiuto, tale carattere doxastico del logos umano verrà analizzato nell'interpretazione di Parmenide. Il rapporto che connota l'umano è pertanto dialettica tra *Endlichkeit* e *Unendlichkeit*. Tale relazione tra finitezza e assoluto, costituisce il temine per una teoria della verità intesa come sapere dialettico: da un lato vi è la *Lichtung* dell'ente un originario orizzonte di presentazione, ma anche di nascondimento della *physis*, dall'altro c'è la conoscenza umana in cui tale *Lichtung* si annuncia individualizzantesi in un sapere finito, come verità finita e per questo sempre in fieri. L'esporsi della verità nel finito dell'esperienza ontologica costituisce il *quid* della filosofia come storia dell'essere, come dischiudimento e disnascondimento di una chiusura originaria¹⁷⁸. Pertanto, nel progetto filosofico, nei suoi concetti fondamentali, nei trascendentali, in cui si compie l'esperienza ontologica, avviene la metafisica come pensiero dell'autentico ente, pensiero che tuttavia mai esaurisce il fondamento.

Questa tesi - scrive Fink - che la forza dello spirito non possa essere comparata con la velatezza dell'ente, che non si possa raggiungere una verità della verità, assieme alla tesi della indefinita compiutezza del progetto ontologico, non è un "relativismo". La verità come assoluto è Idea, il cui concetto si muove nel corso della storia della metafisica »¹⁷⁹: è da notare che tal presa di posizione, che riprende la connotazione teleologica dell'idea in Kant, ma anche in Platone, o il movimento dell'Assoluto in Hegel, pone saldamente il nesso tra *Idea*, concetto, storia e verità: «Il luogo della verità è il concetto - scrive Fink - che non è giudizio, la verità non è verità della frase, ma *Begriffslicht*, ovvero *Lichtung*»¹⁸⁰. Volendo epurare il senso delle posizioni finkiane da questa retorica misticheggiante, figlia sicuramente della lettura di Böhme e di Schelling¹⁸¹, si può dire che qui riluca l'intento pienamente ancora fenomenologico di tradurre la trascendenza del mondo,

¹⁷⁷ Cfr. fr. 150.

¹⁷⁹ Ivi, fr. 156.

¹⁸⁰ Cfr. Fr. 175.

¹⁸¹ Nella biblioteca personale di Fink, in cui chi scrive ha avuto modo di lavorare sono presenti i Werke di Böhme.

dell'essere all'interno del *logos* filosofico, che coincide però con tentativo di un ripensamento e reimpostazione del senso della metafisica e della sua storia e non con un'analisi della coscienza; questo sarà il tratto fondamentale della filosofia matura Fink. Il concetto in quanto *Lichtung* dirada l'oscurità della terra, dirime caos ed entra in relazione autentica con l'ente nel progetto finito e storicamente determinato.

Pertanto, si evince che storicità della filosofia è la storicità dell'*aletheia* e il luogo di tale verità sono i concetti filosofici:

«Storicità della filosofia=storia dell'*aletheia*

Non cadente assieme con la generale storia dello spirito, la storia dello spirito dei tempi! La storia dell'*aletheia* si muove alle spalle (in Rücken). Da un migliaio d'anni è rimasto tutto fermo. Esser fermo e movimento Antropocentrismo come esistenza senza dio»¹⁸².

Questo frammento cruciale per la nostra ricerca contiene seppur frammentariamente il motivo della nostra trattazione: in quanto storia dell'*aletheia* la filosofia è da un lato nella sua specificità separata dalla storia dello spirito oggettivo, a differenza di quanto sosteneva Hegel, e in secondo luogo è *Ereignis* di un'origine che si muove sottesa e implicitamente come im-pensato e non ancora pensato. Allo stesso tempo è sempre pensiero che nel suo cominciamento nasconde un enigma che riposa nella sua origine. La questione del superamento della metafisica risiede nella capacità di pensare la sua origine non metafisica al di là del suo cominciamento proprio al termine della sua storia¹⁸³ che si dà con la morte di Dio e la sua sostituzione, nell'ambito dell'ontologia regionale con l'*anthropos*¹⁸⁴.

¹⁸² Cfr. fr. 176-177.

¹⁸³ Sulla differenza tra cominciamento (*Beginn*), inizio (*Anfang*) e origine (*Ursprung*) mi riferisco alla distinzione heideggeriana per cui «Il cominciamento del pensiero occidentale non è la stessa cosa del suo inizio (*Anfang*) [...] il principio è l'involucro che nasconde l'inizio, e in questo senso è indispensabile [...] l'inizio si cela nel cominciamento» cit. WD, p. 98. L'origine viene caratterizzata a partire da tale cominciamento «Il cominciamento è ciò con cui qualcosa comincia, l'inizio è ciò con da cui qualcosa scaturisce [...] il cominciamento è ben presto abbandonato, sparisce nel susseguirsi di avvenimenti. L'inizio, l'origine, viene a galla invece solo nel corso del processo, e compiutamente solo alla fine. Ciò che comincia molto spesso non perviene all'inizio» (cit. HGA XXIX, p. 39). Sul tema cfr. Marlène Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, Vita e pensiero, Milano, 1997, pp. 29 ss.

¹⁸⁴ Su tali temi vedi anche K. Löwith, *Dio, Uomo e Mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. Franceschelli, Donizelli, Roma, 2000 pp. 5-16.

L'esperienza ontologica è quindi già da sempre il compito di ripensare a un tempo l'inizio della metafisica e l'origine dell'ente e del senso, in quanto domanda sul senso dell'essere già post-metafisica, compito che non è ottemperabile se non attraverso una meditazione delle precedenti esperienze ontologiche. In questo consiste la paradossalità dell'*onthologische Erfahrung*: da un lato progetto dei concetti fondamentali, e dall'altro movimento di questo progetto come sempre nuova esperienza dell'essere che non si esaurisce nell'ora ma è sempre *telos* e compito per il pensiero adveniente¹⁸⁵. Il pensiero, proprio attraverso il suo agire *im Rücken* rende a un tempo possibile ogni esperienza presente e futura¹⁸⁶; come l'*Andenken*, costante rimeditazione di sé si compie la *Rückgang* verso l'origine del pensiero e della storia dell'*aletheia*. Essa è la continua mediazione dell'essere nell'uomo, tema che verrà poi ripreso dal Fink maturo nella sua antropologia dei *Grundphänomene des menschlichen Daseins* e in *Spiel als Weltsymbol* oltre che nella conferenza del 1949 *Per il problema dell'esperienza ontologica*¹⁸⁷. Quel che ci interessa in chiusura sottolineare è come l'apertura della problematica dell'esperienza ontologica funga da importante anello di congiunzione tra il Fink fenomenologo e quello della differenza ontologica, come essa sia un ripensamento della problematica fenomenologica in direzione dello speculativo e del problema trascendentale, ma soprattutto su quali basi si giustifica una rimeditazione dell'intera storia della metafisica come storia dell'*alethes* a cui Fink attenderà in molte delle sue opere a partire dal 1946.

Significativa in queste pagine è la riconduzione dell'esperienza ontologica al suo cominciamento greco, in particolare parmenideo. In più punti il filosofo di Elea viene richiamato al pari di Eraclito¹⁸⁸, la famosa locuzione del terzo frammento del *Pery Physeos to gar auto neoein estin te kai einai*, una sola cosa sono l'essente e il pensare, è qui ricondotta, prima della critica alla storia della metafisica del dopoguerra, alla teoria della verità come *homoiosis theo* come rispecchiamento

¹⁸⁵ La natura paradossale dell'esperienza ontologica riflette la paradossalità stessa dell'essere umano come sviluppata poi nell'antropologia degli anni 50, si prenda ad esempio questo passo da SWW «Noi siamo inoltre l'essente paradossale (*paradoxie Wesen*) che vive in una confidenza originaria con tutto ciò che è, in una simpatetica armonia è in relazione nel fondamento naturale, radicato nella notte custodente materna, e allo stesso tempo sta di fronte estraneo e distante agli altri enti», cit. p. 68. Da un lato quindi l'uomo in quanto in relazione con l'essere, il mondo, la *physis*, la notte materna progetta l'ente nel trascendentale, dall'altro poiché le cose sono continuamente il non-posto dall'uomo, ma il sempre eccedente separato da uno iato, in un'estraneità strutturale, egli è costretto costantemente ad un'opera di mediazione delle cose nel logos nel progetto ontologico dell'ente.

¹⁸⁶ Cit. fr. 174. p. 45.

¹⁸⁷ Cfr. *Zum Problem der ontologischen Erfahrung*, in NuD, pp. 217 ss., tr. it. pp. 117 ss; e anche il già citato *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens* in ivi, pp. 139ss. tr. it. pp. 125 ss.

¹⁸⁸ Fr. 166, 167,

del massimamente essente nel *nous* umano. Il *nous* è rispecchiamento dell'autentico ente come oggetto della verità, la *doxa* mera apprensione dell'apparente¹⁸⁹, da qui la storia della filosofia come storia della relazione della potenza del *nous* con l'*alethes*. Vedremo successivamente come Fink muterà parzialmente questa impostazione convertendo la prospettiva intorno alla storia della metafisica dalla restituzione e restaurazione della sua pretesa verso l'oltrepassamento.

La trattazione è ora matura per una discussione di quello che è forse l'esito e dimensione prima dell'esperienza ontologica nel pensiero di Fink la differenza ontologica come esposta nei primi corsi friburgensi

2.2 La differenza cosmologica

«È il mondo soprattutto un concetto? Non è il mondo molto più di una totalità intuibile, appunto l'aperto e l'ampio e l'intero e il cingente?»¹⁹⁰

Da questa domanda parte la *Weltfrage* di Fink, ossia la ricalibrazione della domanda sull'esperienza ontologica dall'ente massimamente essente sul trascendentale puro, sul problema del mondo che in quanto *hen panta* è al di là del concetto stesso perché è al di là dell'essente "*Welt ist kein Seiende*".

Ci siamo soffermati sulla discussione del documento *Die ontologische Erfahrung* proprio perché esso segna un'apertura del campo di problematicità del mondo come trascendentale che sarà il punto archimedeo per la comprensione della filosofia matura di Fink.

Nei frammenti 184-185 troviamo un promemoria per un futuro programma metafisico speculativo in particolare vi troviamo esposti come problemi fondamentali:

¹⁸⁹ cfr. fr. 166.

¹⁹⁰ OE. Fr. 291 p. 77.

1. Spazio e Tempo in una comprensione cosmologica
2. Il venire avanti dell'ente (Forza ed exteriorizzazione – Essenza e manifestazione)
3. Il "Nous": la natura noetica dell'essente (motivo del ritorno a Parmenide n.d.a.)
4. Il dire: la *Lichtung* del concetto originario; il dialogo; la dialettica *on kai logos* (ovvero la teoria del nesso ontologico n.d.a.)
5. Storicità della filosofia (l'istituzione dei concetti fondamentali portanti dell'esistenza umana nel mezzo dell'essente)

Seguiti dalle tendenze di Fink in campo metafisico:

1. Contro il significato strumentale di Theoria; Theoria=Sophia! Theoria nell'accezione antica
2. Concetto contro Intuizione! Luce originaria del concetto (Kant discutere)
3. Contro la tesi della tesi "strumentale-emozionale" del cosiddetto "atteggiamento pratico"
4. L'essere della natura come forze
5. Metafisica come gioco: Liberazione del "Gioco"
6. Metafisica e scienza: "Genealogia" delle scienze a partire dalla Metafisica¹⁹¹

Come vedremo le opere dedicate da Fink allo studio e all'interpretazione della filosofia antica attenderanno precisamente e con straordinaria coerenza alla discussione di questi problemi, si pensi ad esempio al corso *Zur ontologische Frühgeschichte von Raum Zeit Bewegung* che dischiude proprio la problematica del movimento cosmico, o la tematizzazione del nesso ontologico e della *Vorkommenheit des Seiendes* nelle *Grundfragen* tramite l'interpretazione di Anassimandro ed Eraclito.

Già da questo schema è evidente come la problematica del mondo inizi a calibrarsi nella sua piena struttura, in primis come orizzonte trascendentale di spazio e tempo dell'ente determinante il *zum-Vorschein-kommen* dell'*Erscheinung*, così come cruciale è l'interpretazione della filosofia

¹⁹¹ Cit. fr. 186.

kantiana in particolare il ruolo del concetto nel progetto ontologico. Ma il pensatore di Konstanz è ancora più chiaro nelle due annotazioni segnatamente conclusive, la 330 e la 331. In esse viene fatta una differenza tra una teoria dei concetti e una teoria del concetto di mondo in quanto concetto originario:

«Teoria dei concetti:

Concetti= rappresentazioni generali e molteplici emergenti sulla base dell'esperienza oppure:
concetti primari (concetti diradanti)

Teoria dei concetti= Teoria della verità pre originaria= *theoria peri aletheias*

Il concetto di Mondo= un “concetto pre-originario”

I trascendentali sono i concetti preoriginari

“Teoria del concetto di mondo” = Theoria (determinazione speculativa) del concetto (= del concetto preoriginario in quanto verità diradante) di mondo (= physis e l'uno cingente dell'essere dell'ente).

Theoria non come intuizione nel senso ordinario, ma come riflessione dell'avvenire della *Lichtung* preoriginaria dell'ente nella verità concettuale del “Mondo”. Mondo è un concetto e quindi un “Idea (dal punto di vista kantiano)

Non il nome (*onoma*) Mondo! Ogni nome è anche concetto

E il 331:

«Per la “teoria del concetto di mondo”:

Concetto di “Teoria del concetto” la tradizionale dottrina del concetto è orientata al concetto generale come concetto di genere?

(“universale ante rem” – “universale post rem” – “universale in re” = lotta tra aposteriorismo e apriorismo).

La dottrina del concetto a priori limitata dalla generalità di genere? “Le categorie di Kant” non sono alcune generalità di genere, ma la determinazione a priori della cosità della cosa (sostanzialità della sostanza) dell'oggettualità degli oggetti (dell'esperienza) (in altre parole, le determinazioni a

priori degli oggetti sono eo ipso determinazioni a priori delle cose.) Problematica della sostanza e problematica dell'”oggetto” sono riunificate.

“Teoria del concetto” = “Teoria della verità concettuale intorno la totalità dell’ente. (= theoria peri tes alethes peri tes physeos !) = Teoria della più pre-originaria (*Vorursprünglichste*) Verità del concetto = teoria della verità concettuale trascendentale!! Ente (on) – Mondo (hen) – Verità (alethes) – Dio (agathon) = idee trascendentali e come tali non oggetti di sensazione né di empiria ma di sophia». ¹⁹²

Verità, mondo, Dio, ente tali sono i concetti primi, che riprendono la quadripartizione scolastica *ens, unum, verum, bonum* che costituiscono l’impalcatura fondamentale del trascendentale; tale quadripartizione verrà poi dallo stesso Fink sussunta al concetto trascendentale di mondo come fondamento.

La questione della totalità dell’intero (*die Ganzheit des Ganzen*) e il nesso con le idee trascendentali diviene tematica nel primo corso che Fink tiene all’università di Freiburg nel 1946 intitolato simbolicamente *Einleitung in die Philosophie*. Da una prima caratterizzazione dell’origine del gesto filosofico dalla meraviglia e della filosofia come “*verkehrte Welt*” di hegeliana memoria, che già ritroviamo nei frammenti de la *ontologische Erfahrung*, si passa all’interpretazione della teoria della verità concettuale predelineata dal frammento citato, come discussione intorno a ente, mondo, Dio e verità. Questi ambiti non rappresentano come nella classificazione di Wolff tre ambiti metafisici regionali, ma modalità ontologiche prime dell’essere dell’ente non distinte da un piano metafisico generale. Qui la questione dell’ente del *ti to on* è primaria, anche se non ancora formulata nei termini dell’origine del mondo, ma in vista dei trascendentali. Mondo, verità e Dio vengono ricondotti all’essere dell’ente, o meglio la questione dello *on he on* confluisce in quella della verità, di dio e del mondo. Nel ciclo di lezioni prende corpo il passaggio dall’irriflesso riferimento alle cose stesse tipico della fenomenologia alla questione dell’origine dell’essere dell’ente, che la fenomenologia aveva obliato e che necessariamente non poteva porre a partire dall’epoché, attraverso la discussione delle tre *Grundfragen* come articolazione della domanda fondamentale che ricorre in tutta la storia della metafisica: la domanda su un apriori ontologico strutturante da un lato, il campo dell’esperienza ontologica, dall’altro il progetto stesso dell’ente da parte di un *logos*.

¹⁹² Ivi, cit. fr. 331.

Weltfrage, *Gottesfrage* e *Wahrheitsfrage* vengono ricondotte nell'alveo della *Seinsfrage* di cui costituiscono l'articolazione, ma anche il velamento in quanto miranti, nella storia della metafisica, alla verità dell'ente nella totalità e non dell'essere in quanto tale. Tale impostazione, che sicuramente vede nella questione heideggeriana dell'esser-che piuttosto che nella problematica delle eidetiche regionali husserliane, il suo motivo ispiratore¹⁹³ introduce il problema dell'essere come la condizione di possibilità delle ontologie regionali: ontologia è domanda sul senso dell'essere. Ed è da qui in poi che Fink legge *Sein und Zeit* e la problematica del tempo come tentativo di riappropriazione del senso dell'essere, che non sfugge, tuttavia, all'ipoteca della metafisica della soggettività. Ora l'Esserci è quel determinato ente che è sempre in un determinato rapporto con l'essere, che è sempre in una determinata relazione con la *Entdecktheit* (esser scoperto) dell'ente a partire da un'apertura (*Erschlossenheit*) strutturale al senso dell'essere. L'apertura costituisce, nella relazione alla svelatezza, la possibilità umana più propria come poter dire la verità intorno alla manifestatività dell'ente. Possibilità fondata da un piano ontologico fondamentale in quanto potenziale relazionalità dell'Esserci con la verità: tale possibilità è la trascendenza dell'esserci come principio di ragione dell'essere dell'ente. Gesto proprio della filosofia è l'oltrepassamento verso il mondo che, in quanto essere per il proprio fondamento, è la libertà dell'Esserci. La libertà del trascendere fonda la triplicità del fondare come possibilità del mondo, "basamento" dell'uomo nell'ente e giustificazione della comprensione dell'essere, tale libertà è sempre finita come fondamento senza fondo e fondo di ogni fondare, non avente a sua volta alcun fondamento in quanto non-ente. L'esserci è essenzialmente il suo abissale (*Ab-grundige*) fondamento in quanto ex-istenzia, progetto finito limitato dall'ente perché sempre gettato e in una particolare fatticità¹⁹⁴. In ultima analisi la libertà è il principio di ragion sufficiente dell'ente, e pertanto anche dell'Esserci. L'ente è fondato dall'oltrepassamento dell'Esserci verso il ni-ente ossia l'essere a partire da cui si dà ogni intenzionalità e relazionalità. Esserci è essenzialmente libera possibilità dell'oltrepassamento.

Ma mettiamo per un momento da parte questa questione, che per essere affrontata proficuamente bisognerebbe anche del dispiegamento della questione del fondamento in Fink, che

¹⁹³ «Ora è importante che Heidegger considera le ontologie regionali soltanto come un livello del problema ontologico complessivo. L'essere non è soltanto esser-che-cosa, bensì un che è (*daß-Sein*)[...] Heidegger ha preso sul serio questo "oppure come sono": una pietra non è diversa da un uomo solo secondo il suo contenuto, ma anche nella modalità del suo esser-che. Una pietra è semplicemente presente un uomo esiste. », cit. EiP, tr.it. p. 61.

¹⁹⁴ Cfr. WG tr. it. pp. 65 ss.

ci riserviamo per i capitoli successivi. Quel che ci interessa della *Einleitung* è la prima impostazione della *Weltfrage* come domanda trascendentale, seppur non ancora depurata da influenze metafisiche, segnatamente la relazione tra unum ed ens: in essa si chiede dell'unità dell'essere rispetto alla molteplicità dell'ente che non è relazione tra tutto e parte¹⁹⁵. Per mondo si intendono generalmente tre cose: Totalità dell'ente: *universum*; il complesso del mondo soggettivo, orizzonte possibile di un ampliamento verso il mondo¹⁹⁶; una regione dischiusa, una *Weltanschauung*, un sistema di relazioni unificate da un *quid* comune come il mondo del Medioevo, il mondo dei suoni *et similia*. Ciò significa che la mondità del mondo può essere vista sia come un qualcosa di oggettivo, il mondo come la totalità che tutto cinge dell'ente, sia come sistema soggettivo, il mio mondo percepito, il mondo culturale di una soggettività storica, e questo perché esso è in sé un orizzonte pre-soggettivo, pre-oggettivo e pre-tematico. Inoltre, argomenta Fink, la coscienza del mondo è sempre data ed implicita in ogni atteggiamento intenzionale verso l'ente in quanto è impossibile l'esperienza di una cosa singola irrelata dalla totalità in cui si presenta, dal sistema complessivo di rimandi. Eppure, in ogni cosa il mondo si vela si sottrae e contrae, in quanto non è mai esperibile come tale. L'ente è esperibile, già onticamente solo come ad-veniente in un mondo; il mondo proprio nel presentarsi dell'ente individuato si cela, pertanto, non è una presentazione comune pur essendo in essa sempre presupposto. Sulla scorta della questione del fondamento heideggeriana, esso non è assimilabile all'ente intramondano, di cui non costituisce la mera totalità cumulativa, ma è sempre e sin dall'inizio già compreso; è questo il senso della sua trascendentalità: «il mondo è concetto formalmente aprioristico: laddove si comprende l'ente il mondo è anche già manifesto»¹⁹⁷. L'uomo, tuttavia, non si rapporta all'orizzonte mondano esplicitamente, esso, al pari dell'essere heideggeriano è sempre implicato nella comprensione e nella relazione dell'ente. Nell'irritamento ontico mondano il carattere trascendentale è solo sentore (*Ahnung*) ma sempre interpretato ingenuamente come totalità dell'ente. Di conseguenza dal punto di vista categoriale è interdetto ogni corretta determinazione del nesso ente mondo nell'ingenua rappresentazione del rapporto tra contenente e contenuto; come orizzonte la Welt non è né l'interno dell'ente né l'esterno, ma è l'orizzonte primo a partire da cui qualsiasi interiorità ed exteriorità sono possibili, è concessione prima di una spazialità originaria.

¹⁹⁵ Cfr. Ivi, tr. it. p. 143.

¹⁹⁶ È questa la definizione di mondo per l'esperienza possibile che abbiamo già discusso a proposito di Husserl (vedi *supra* pp 32 ss).

¹⁹⁷ Ivi, p. 132.

Queste però sono tutte determinazioni negative, cos'è effettivamente il mondo come trascendentale? In questo primo circolo di lezioni Fink abbozza una soluzione che sarà poi approfondita nel corso di tutta l'opera. Innanzitutto bisogna liberarsi, come sottolineato, dallo schema tutto/parte che farebbe del mondo una sommatoria totale di qualità, una sostanza infinita di cui i singoli enti non sarebbero altro che modi o *antikeimena* su modello spinoziano - la cosmologia di Fink non sfocerà mai nel panteismo - né tantomeno mondo è un recipiente, bensì è il *Raumgebendes*, lo spazializzante, ciò che concede spazio all'evenire dell'ente. Fink passa poi in rassegna tre modelli ontici esemplificativi della relazione tra mondo ed ente: 1. la reazione tra recipiente, la brocca e il contenuto 2. la luminosità del giorno, la chiarezza (*Helle*) in cui si mostrano le cose, 3. il rapporto tra silenzio e suono. Gli ultimi due sono considerati maggiormente attinenti: l'immagine tra la luce che nel suo avvenire, come non limitato-limitante a differenza dell'esser limitato della brocca, rischiarava e definisce l'ente rendendolo visibile nel diradamento, la luminosità è già sempre oltre l'ente diradato così come il mondo è prima e oltre l'ente. Vedremo poi come la Luce o i suoi epifenomeni come il fulmine e il fuoco verranno discussi nell'interpretazione di Eraclito. Anche il silenzio nella sua assenza di suono, costituisce lo spazio di possibilità di presentazione di un qualsiasi rumore, «è l'aperto che dà spazio ai suoni», è ciò che cinge ogni rumore e lo rende possibile.

Luce e Suono rimandano ad una profondità maggiore che Fink chiama *Ortsraum* lo spazio di un luogo, il nesso tra *Dingraum*, *Ortsraum* e *Weltraum* sarà poi tematico nel corso del 1951 *Zur ontologische Frühgeschichte von Raum Zeit Bewegung* dove verrà impostata la problematica della fondazione trascendentale di spazio e tempo. Nella luce e nel suono si annuncia onticamente l'azione trascendentale del mondo.

Seguendo questo *Leitfaden* Fink imposta la distinzione tra mondo ed ente intramondano: in quanto trascendentale il mondo istruisce lo spazio di manifestazione dei fenomeni.

Lo spazio del mondano è differente dallo spazio della soggettività che vede nel mio *Leib* sempre il punto di riferimento fondamentale di ogni lontananza, non è lo spazio come forma pura della soggettività kantianamente inteso, né tantomeno lo spazio husserliano come risultato di sintesi cinestetiche, o lo spazio idealizzato della geometria euclidea, bensì lo spazio di un'apertura. Apertura che non è però ricondotta, come nello Heidegger di *Sein und Zeit* allo *In-der-Welt-sein* come modo di esser fondamentale del *Dasein*. Lo spazio del mondo è accessibile in un rapporto dell'uomo non mirante all'ente, ma che si mantiene nell'aperto originario a partire da cui l'ente si mostra in generale.

Il mondo è sempre compreso e rivelato nell'ente e come tale anche lo spazio del mondo (*Weltraum*) nello spazio del luogo (*Ortsraum*). Esso è nel "qui" nella presenza eppure è anche al di là è il più lontano ed il più prossimo, non è da nessuna parte eppure è ovunque, non è concepibile come una res *extensa*, ma è bensì la pura *extensio*. Lo spazio, così come il tempo del mondo non sono né oggettivi, né soggettivi, ma sono i *principia individuationis* dell'ente come tale. La realtà non è un momento concreto del singolo ente, ma è prima, essa è, come tale, lo spazio e il tempo mondani che si danno all'uomo nella apertura e nella mediazione. L'impostazione realista di una realtà che esiste al di là dell'uomo, così come quella soggettivista che riduce la totalità dell'ente a un *positum*, a un'idea, a un costituito dalla soggettività o intersoggettività trascendentale, o a un momento dello spirito oggettivo, sono superate nella teoria del mondo come trascendentale¹⁹⁸, come orizzonte che spazializza e temporalizza la dimensione prima dell'irrompere della cosa. Il mondo è potenza diradante essenzialmente *Lichtung*.

Se questa in questa impostazione non sia presente, allo stato della *Einleitung*, ancora un riverbero metafisico plotiniano di un originario Uno che emana spazializzando e temporalizzando a partire da uno spazio-tempo originario l'ente, è una questione degna di interpretazione cui cercheremo di dar risposta nell'ultima parte della trattazione; per ora ci limitiamo a delineare come ciò conduca necessariamente alla questione della differenza cosmologica: se il mondo è ciò che è prima e oltre ogni ente, che presiede all'individuazione, bisogna inferirne una radicale differenza rispetto a questo, un ruolo ontologicamente primo.

Già nell'analisi della *ontologische Erfahrung* abbiamo visto come l'uomo medi nel categoriale la trascendenza: la cosa nella sua presentazione non è un *positum* della soggettività ma apertura del mondo trascendentale per un pensiero meditante, che nel concetto media tale trascendenza e traduce nel progetto l'esperienza ontologica: se è vero che le cose non sono "causate" dal *logos*, è pur vero che il *logos* umano rapportandosi all'apertura media e rischiera nel progetto finito dell'ente questa trascendenza. Ora però sorge un imbarazzo, tutte le forme concettuali applicabili all'ente intramondano non sono applicabili al mondo stesso che anzi si cela nell'ente, il mondo è determinabile, come vedremo a partire da Parmenide solo per via negationis partendo dall'ente, sorge

¹⁹⁸ Seppur Fink ci tenga a specificare nella *Einleitung* «L'idealismo cosmologico rimane sì superiore ad ogni "realismo" che prende il mondo come una res come una cosa concreta, e ciò vuol dire: come un ente intramondano». (EiP, tr. it. p. 167).

il problema, pertanto di come determinare concettualmente un qualcosa che ecceda l'ambito e la potenza stessa del linguaggio. Per far ciò Fink si serve di modelli concettuali tipici della storia della metafisica precedente. La differenza tra mondo e ciò che è contenuto è la "differenza cosmologica". Il mondo è *apeiron* il non limitato, ma limitante che prende con sé ogni limitato; non è però un infinito, semmai l'infinitezza è la traduzione fenomenica del carattere trascendentale mai compiuto del mondo. La cosmologia, pertanto, non è la trasposizione nell'ontologia regionale del sapere sul mondo, una filosofia naturale, una fisica, ma più essenzialmente è domanda ontologica, *Seinsfrage* «cosmologia ed ontologia non si rapportano tra loro come la domanda più generale con quella particolare. Questo era il pregiudizio della metafisica del XVIII secolo con la sua distinzione tra *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*»¹⁹⁹. Al contrario, pensare il mondo a partire dalla differenza vuol dire oltrepassare gli ambiti regionali delimitanti un ambito particolare dell'ente, ma è apertura del domandare alla propria *Sache des Denkens*: il presupposto ontologici di ogni cosa concreta, di ogni ente manifesto, che come tale non può essere nel modo della enticità. La non enticità del mondo è stata, secondo Fink presentita per la prima volta nella metafisica da Kant.

Per ammissione dello stesso Fink, tale teorizzazione del mondo ha una diretta filiazione dalla *Dialettica trascendentale* kantiana la cui analisi in chiave cosmologica è per la prima volta abbozzata proprio nella *Einleitung*, e sarà tematica preponderante già del successivo seminario invernale²⁰⁰ in *Welt und Endlichkeit*. Del resto che l'elemento cosmologico sia pensato a partire da Kant è ammesso dallo stesso Fink nel 1966 nel seminario *Heraklit* tenuto assieme ad Heidegger:

«Heidegger: Lei usa dunque "cosmologico" nel senso del greco *kosmos*. Ma allora perché parla di "cosmologico"?

Fink: non penso l'elemento cosmologico muovendo da Eraclito, ma piuttosto da Kant e precisamente dall'Antinomia della ragion pura»²⁰¹

¹⁹⁹ Ivi, p. 155.

²⁰⁰ Gli appunti del seminario del semestre invernale 1946/47 sono raccolti con il titolo *Übung über Kants Kritik der reinen Vernunft* presso l'Eugen Fink Archiv di Freiburg e Mainz con la numerazione E15 279.

²⁰¹ HK, tr.it. p.210.

Per quanto riguarda *l'Einleitung*, cui limiteremo la nostra esposizione²⁰², Fink riassorbe la problematica della prima critica kantiana all'interno del rapporto tra *ens* e *verum*, del resto l'Estetica trascendentale nella dottrina delle forme pure a priori dell'intuizione sensibile è proprio preposta a "assicurare il fondamento dell'edificio"²⁰³ della Ragione Pura e ad evitare alla metafisica di brancolare e «camminare a tastoni tra semplici concetti»²⁰⁴, distinguendo l'ambito fenomenale da quello noumenico evitando il "salto nello speculativo". L'interpretazione di Fink, a differenza dei neokantiani che leggono l'analitica e di Heidegger del *Kantbuch* che si concentra principalmente sull'Estetica, insiste sulla Dialettica trascendentale e in particolare alla seconda antinomia.

Scriva Fink:

«Lo spazio ed il tempo non vengono trattati in maniera esauriente nella "estetica trascendentale", piuttosto è la terza parte, quella della "Dialettica trascendentale" che segue l'Analitica trascendentale", ad apportare le determinazioni fondamentali su spazio e tempo, soprattutto nella loro peculiare totalità. Nelle antinomie cosmologiche lo spazio ed il tempo entrano nel contesto del problema del mondo».

Com'è noto, spazio e tempo sono concepiti da Kant come forme pure dell'intuizione, prestazioni della soggettività trascendentale che presiedono all'esperienza empirica. Il mondo, pertanto, come totalità dell'ente fenomenico e delle sue relazioni, non è mai, similmente a quanto affermato da Husserl, dato in un'intuizione pura, ma rimane interdetto nella sua *Wirklichkeit*; esso è *Idea* di una totalità strutturata, oggetto possibile dei concetti della ragione, una totalità legalmente organizzata in nessi di causalità che rende possibile l'impresa scientifica, un reale (*real*) non effettivo (*wirklich*) incondizionato come idea di ragione. Questo è proprio il punto che Fink intende scardinare.

²⁰² Ci è impossibile, in questa sede, discutere nello specifico l'ampiezza e la profondità dell'interpretazione finkiana di Kant e il ruolo centrale che essa ha nell'intera opera filosofica del Nostro, non solo per la tematica del mondo, si pensi ad esempio alla questione della libertà presente nel corso dell'anno successivo *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (in EFGA 5/2 pp. 26-190) o al ruolo che la *Metafisica dei costumi* avrà nelle opere pedagogiche come *Natur Freiheit Welt* e *Pädagogische Kategorienlehre* (hrsg. F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1995 pp. 97 ss). Per approfondimenti si rinvia all'ottimo lavoro di R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, op. cit.

²⁰³ Cfr. *Immanuel Kant, Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 2004 p. 52.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 22.

Come abbiamo visto nella *ontologische Erfahrung*, Fink ammette, in un modo non del tutto dissimile a Schelling un'intuizione intellettuale che è precisamente l'esperienza del mondo nei trascendentali, dell'essere, e della libertà come fondamento; e questo lo può fare proprio perché il fenomeno in quanto tale non è il semplice intuito in un'intuizione, ma il prodotto di un orizzonte trascendentale autonomo, il mondo che ha una sua autonomia e consistenza ontologica non dipendente dalla soggettività, di cui però l'esistenza è campo di obiettivazione e manifestazione. Eppure tuttavia, Kant ha sentito una certa completezza nell'idea di mondo cui non giunge nessun'esperienza. Effettivamente leggendo Kant:

«se l'intelletto è la facoltà di dare unità alle apparenze mediante regola, la ragione è allora la facoltà di dare unità alle regole dell'intelletto, in base a principi. Perciò la ragione non si rivolge mai direttamente all'esperienza o ad un qualche oggetto, ma si indirizza all'intelletto, per dare apriori, mediante i concetti, un'unità alle molteplici conoscenze di esso: tale unità può chiamarsi unità della ragione, ed è di natura del tutto differente dall'unità che può essere prodotta dall'intelletto»²⁰⁵

Nell'idea, inferisce Fink, si salta a una completezza che non è data in nessuna intuizione empirica. La rappresentazione di una *totalitas absoluta* non scaturisce dall'intelletto, ma dalla ragione.

L'interdetto kantiano, sostiene Fink non è tanto nel pensiero del mondo, ma nel pensare come sussistente in sé e pensabile il mondo come la somma degli enti accessibili ad un essere finito, ad un'intuizione finita. A tale pensiero, se operato da un punto di vista dell'intuizione categoriale, non corrisponde alcuna compiutezza, ma rimane un'idea soggettiva proprio perché non è intuibile la totalità dell'ente. Ma è proprio qui, sostiene Fink, il punto di svolta del pensiero metafisico kantiano, nel pensiero che «il mondo non è un ente»²⁰⁶. La non misurabilità del mondo sui criteri dell'ente intramondano fa sì che esso non possa venir intuito come un qualsiasi fenomeno, ciò prefigurerebbe la differenza ontologica tra mondo ed ente, tra *Erscheinung* e ciò a partire da cui essa si manifesta. Se l'io è nell'Estetica il luogo del *Welt-Feld*, in quanto presiede alla manifestazione fenomenica, come origine ontologica di spazio e tempo, e essendo in questo il prodromo della svolta esistenziale

²⁰⁵ Ibid., p. 368, A239 17 ss.

²⁰⁶ EiP, p.163

heideggeriana della riconduzione del mondo nell'*in-der-Welt-sein*²⁰⁷, nella dialettica esso viene presentato come una *Ausgang vom Binnenweltlichen*²⁰⁸, una via d'uscita dall'ente intramondano, e una prefigurazione di un *Ansichsein der Welt* al di là della *Endlichkeit* umana. In poche parole Kant avrebbe predelineato implicitamente la dialettica finitezza-assoluto che contraddistingue la relazione tra l'umano e l'orizzonte trascendentale originario della cosa. Da questo punto di vista, Fink si ritroverebbe vicino a una rilettura schopenhaueriana del kantismo, riconducendo di fatto il mondo (come volontà) quasi a una forza, un *conatus* che spazializzando e temporalizzando, come forza diradante nascondente, presiede all'origine della cosa, vedremo poi, a seguito dell'interpretazione di Parmenide come le cose stiano in maniera leggermente differente.

Nella caratterizzazione negativa del mondo Kant ci impedisce di pensarlo come ente, eppure da questo non nasce un interdetto nel pensare una totalità sussistente, pertanto – sostiene Fink – la dottrina della soggettività di spazio e tempo non pare “giustificata in modo convincente”²⁰⁹.

La dialettica trascendentale trova nella *via negationis* una possibilità di determinazione della differenza: è proprio perché Kant ci mostra come il mondo non possa esser fenomeno, che è possibile intravedere una differenza cosmologica: è perché il mondo è il ni-ente, il me-ontico che è possibile impostare una cosmologia trascendentale; è perché la cosa in sé si dà come il negativo del fenomeno, perché essa si dà come nulla costantemente implicato nell'ente, che essa può essere orizzonte problematico:

«nella caratterizzazione negativa del mondo, cioè nell'allontanamento delle immagini intramondane di rappresentazione e di pensiero per il mondo, nel sottolineare la differenza teorica tra mondo e sfera delle manifestazioni fenomeniche date, Kant rimane il vero scopritore del pensiero del mondo»²¹⁰.

Kant è il punto di avvio dell'esigenza finkiana di una “metafisica dello spazio e del tempo”, almeno nella *Einleitung*, e in *Welt und Endlichkeit* il criticismo è il punto di inizio per un pensiero del mondo non più metafisico in quanto rimeditante la sua origine non ancora metafisica come ultima

²⁰⁷ cfr a tal proposito WuE in EFGA 5/2 pp. 331 ss.

²⁰⁸ Ibid., p. 332

²⁰⁹ EiP p. 163.

²¹⁰ Ibid., p.163.

eredità del pensiero pre-socratico. Detto sinteticamente: se Kant costituisce il punto di avvio del pensiero cosmologico di Eugen Fink, sarà attraverso l'interpretazione dei presocratici, che tale impostazione vedrà la sua formulazione completa e il suo approfondimento.

È sintomatico il fatto che il corso sulle *Grundfragen* sia posto cronologicamente nell'opera di Fink proprio a cavallo tra le prime lezioni e la svolta cosmologica. La differenza cosmologica tuttavia non esaurisce la problematica ontologica, bensì ne è la premessa, in quanto domanda su ciò che è più complessivo, su ciò che contiene, unifica ed abbraccia la molteplicità. L'idea del mondo, come si è detto nel capitolo precedente, è sempre a partire da una situazione emotiva che permette di dischiudere la dimensione della totalità dell'ente, non più la *Katharsis* dell'esperienza ontologica, ma in questo frangente la sensazione dell'infinito, la sensazione di una mancanza ed incompletezza (*Heimweh*) legata alla finitudine umana. Tuttavia, seppur per Fink la dimensione ontologica è dischiusa da una determinata *Stimmung*, l'entusiasmo per la totalità, essa non è mai generata o sussunta sul piano della soggettività. Il mondo dev'essere altresì progettato nel concetto, e ritorniamo al punto precedente. È questa la funzione produttiva del *logos* umano che media la trascendenza. Problematico è come si compongono *logos* e trascendenza, ossia il progetto come ciò che è posto dal *logos* e il mondo come ciò che non è posto, ma che pone il *logos* stesso. La tradizione filosofica ha visto la verità nell'*adaequatio* come corrispondenza tra conoscenza e oggetto, tra lo stato di cose e la frase. Ora la corrispondenza – scrive Fink – è sia un esser simile o un equivalere, oppure come un lucchetto con una serratura un corrispondere basato su una disuguaglianza.

Tuttavia, anche la corrispondenza non è un qualcosa di originario, ma necessita essa stessa di chiarimenti; nella tradizione teoretica a partire da Aristotele il luogo della verità è l'asserzione che dice il vero nel momento in cui adegua il giudizio all'oggetto²¹¹ secondo *correspondentia*, e *convenientia*, ossia nella modalità della *apophasis* dell'asserzione. Ci occuperemo in seguito di questo intricato tema perché non è possibile affrontarlo senza introdurre la discussione sul pensiero antico in particolare di Parmenide ed Eraclito, ci limitiamo a sostenere che il nesso tra *ens* e *verum* si dà su un piano più originario di quello dell'*adaequatio*, la corrispondenza è possibile solo in quanto vi è primariamente un ente manifesto, l'*adaequatio rei atque intellectus* è fondata su una scoperta precedente.

²¹¹ Cfr. Aristotele, *De Int.*, I,16 a6 ss.

Tali temi vengono ripresi nella *Vorlesung* successiva alla *Einleitung*, la *Philosophie des Geistes* del WS 1946-47, corso immediatamente precedente le *Grundfragen*. La lezione si apre con la riproposizione del problema di Mondo-Verità e Dio, introdotta dalla discussione su una questione cara alla filosofia di Fink: il nesso tra filosofia e scienza, tema molto vasto cui forniamo un'indicazione di massima; per Fink mentre le scienze sono sempre parziali, perché non indagano lo statuto ontologico dell'ente tematico, la filosofia come ontologia, o meglio come cosmologia, è sempre domanda sull'ente in totalità e sull'essere di questo: laddove la scienza, o meglio le scienze, hanno sempre a che fare con l'ente la filosofia è essenzialmente *ontolo-logia*. Quel che ci interessa qui è la classificazione della filosofia come *Denkens des Seins* «che avviene in una profondità della nostra esistenza, di cui non abbiamo alcun controllo [...] e che richiede uno sforzo proprio per rivolgersi indietro alla dimensione dell'origine in cui si fonda l'esistenza umana nel mezzo delle cose»²¹².

Questa profondità è il *Geist*, pertanto la filosofia è *Erscheinungslehre des Geistes*²¹³, dove il *des* assume il ruolo sia di genitivo oggettivo che soggettivo; filosofia è insegnamento dello spirito sia come dottrina dell'essere e dei trascendentali, sia come diretta emanazione della propaggine spirituale, in quanto sempre situata in una storicità. La filosofia dello spirito è pertanto «ontologia in un senso radicale»²¹⁴ nel senso che «chiede dello spirito in quanto esso nel suo fondamento essenziale riposante nella preaditività, pensa dapprima originariamente e determina nel concetto ciò che è innanzitutto Ente, Essenza, Apparenza (fenomeno), Fondamento e Fondato. Questa originaria trama dello spirito, che vogliamo comprendere come sua essenza, noi la definiamo: progetto onto-logico. Ciò non dipende da avere precedentemente un punto di vista già disponibile e categorialmente elaborato dell'essenza dell'essere e da qui in poi ricercare l'essenza dello spirito. Piuttosto ne va di afferrare lo spirito nell'originarietà del suo progetto del concetto, in cui l'ente viene pensato».

Lo spirito è quindi qualcosa di più profondo rispetto alla manifestazione/oggettivazione culturale, ma è il progettante, nel concetto, la struttura dell'ente, è ciò che presiede all'identificazione e trasposizione dell'ente in un *logos*, pertanto, possiamo azzardare che *Geist* e *Logos* siano uno e lo

²¹² PdG p. 140.

²¹³ Ivi, p.14.

²¹⁴ Ivi, p. 136.

stesso, a patto che li si consideri, come Fink più volte ribadisce nella *Vorlesung*, una *Ursprungsdimension des Menschen*, la potenza rischiarante umana l'ente nella sua originaria chiusura. L'uomo, pertanto, stando a quanto sostenuto nelle due *Vorlesung*, si trova ad essere «un essere ambiguo, di cui non ci si può impadronire facilmente. Egli appare come un ente nel mondo, come una cosa tra le cose, - ed è d'altra parte il luogo del progetto di tutti i concetti ontologici, in cui precedentemente da tutte le esperienze è pensato l'essere dell'ente»²¹⁵.

Qui la funzione mediatrice dell'uomo e la nozione di esperienza concettuale produttiva accennate negli appunti de la *ontologische Erfahrung* trovano una compiuta esposizione; a differenza di Hegel non è l'uomo il medio spirituale autocoscienza dell'assoluto, ma è lo spirito umano stesso, che nella concettualità assolve a una funzione mediatrice dell'essere o meglio del mondo nel progetto delle strutture dell'ente, e questo è presto detto perché in Fink l'assoluto è il mondo. La filosofia, quindi, superato il momento della *Katharsis* e dell'entusiasmo, come *theoria* è sempre mediazione e costruzione, *poiesis*, di un orizzonte di senso, è un pianificare ed aprire la dimensione dell'ente, un incanalare l'aprirsi del mondo nel concetto. L'impalcatura spirituale-concettuale fonda quindi il campo empirico, il mondo dell'atteggiamento naturale in cui nella quotidianità si incontra l'ente. Il concetto riluce nel linguaggio. Gli svariati modi in cui l'oggetto viene detto, divengono sul primo filo conduttore di una significazione poggiante sulla ricchezza strutturale e sulla pienezza di forme dell'esser cosa; scrive Fink - «la significazione scava in una lingua latente [...]. Il *logos*, nel senso di un discorso pre-dato diviene solo in misure condizionate e limitate sul filo conduttore dell'ontologia. Nella contrapposizione tra la filosofia e una interpretazione del mondo poggiante sul linguaggio naturale, si fonda la contro-significatività dei concetti filosofici rispetto al loro registro naturale [...]. Filosofare mette il progetto immobile e riposante in una lingua di nuovo in movimento, i pensieri fondamentali dell'essere nel flusso. L'impalcatura stessa del mondo viene in movimento e tutto ciò che stabilito o le apparenze fondamentali iniziano a vacillare»²¹⁶.

Nella lingua vi sono sempre le macerie di una filosofia passata, riluce seppur nell'assenza l'inizio impensato del pensiero. L'interpretazione dell'essere dell'ente si obiettiva nella storicità di un progetto ontologico. Storicità che è sempre una temporalità non orizzontale bensì verticale in cui ogni presenza, ogni concetto, implica sempre e ad un tempo insieme i suoi momenti passati e il suo

²¹⁵ Ibid., p. 141.

²¹⁶ Ibid., p. 186.

destino. Storicità che similmente a quanto afferma Heidegger costituisce spazio-tempo distintivo del *Dasein* «dove sempre l'esserci umano si trova nel chiarore dell'esistenza storica, ha anche già da sempre interpretato l'ente. Esplicitamente ciò avviene nella filosofia; implicitamente però sempre quando l'uomo si rapporta nell'interpretazione all'ente. Ogni lingua di un popolo è già da sempre una filosofia segreta. Proprio dalla profondità della sua esistenza metafisica essa è nel rivolger la parola e nel dire dell'ente mantenuta dalla forza di un'originaria verità. Non è un caso se la filosofia inizia a parlare greco»²¹⁷.

Contrariamente all'impostazione nietzschiana della filosofia come una metafisica della grammatica, ovvero come ipostatizzazione di categorie date in primis sul piano linguistico, per Fink è la lingua stessa una metafisica celata, se per metafisica intendiamo la verità dei riferimenti all'ente nella sua totalità, e quindi in ultima analisi una fisica come sapere intorno alla *physis*, al mondo. Ogni lingua esprime una determinata modalità, una determinata categorizzazione del nesso veritativo e, a un tempo, un determinato annuncio del mondo. Ed è proprio su questo piano che viene motivata la critica ad Husserl espressa nel capitolo precedente sulla pretesa della filosofia di progettare un nuovo inizio, quando già da sempre essa è all'interno di una storia della metafisica ad iniziare dal linguaggio fenomenologico stesso. Non è possibile un inizio del filosofare totalmente irrelato da quella che è la storia stessa dello spirito; il pensiero ontologico, pertanto, in quanto pensiero della costituzione dell'essere, si compone di un doppio movimento da un lato il *Nachdenken*, il ripensamento del progetto ontologico fondamentale dell'occidente, dai suoi presupposti greci, fino alla contemporaneità, dall'altro è progetto sempre nuovo, ad-veniente, un *Erdenken* (immaginare), un dar forma a sempre nuovi progetti, il che costituisce il carattere tipico della filosofia come sapere sempre *unterwegs* dell'assoluto nella finitezza.

Su queste basi ci rivolgiamo quindi alla filosofia degli antichi, da un lato per un'archeologia dei progetti fondamentali ontologici su cui si regge la storia del pensiero occidentale come inizio della metafisica ed adombramento della questione del mondo, dall'altro perché in quello stesso pensiero riluce la possibilità di un *Erdenken* che, in quanto non ancora metafisico, può aprire la strada per un nuovo progetto ontologico al di là della metafisica stessa, come sarà nel caso della filosofia eraclitea. La *Philosophie des Geistes* tra l'altro rappresenta il luogo in cui Fink rende esplicito il progetto di un'interpretazione della filosofia greca; se la differenza cosmologica è solo il punto di

²¹⁷ Ibid. p.126.

avvio per la problematica del mondo, e se il mondo stesso si cela nel progetto storico dell'ente, ovvero nella storia della metafisica, il ripensamento della storia e i presupposti della metafisica occidentale stessa nel suo cominciamento greco, si configura come uno dei compiti essenziali della missione filosofica del Nostro verso lo sviluppo di una cosmologia ontologica come *Überwindung der Metaphysik*.

Il pensiero filosofico come *Seinsverfassung*, come *Erdenken* e *Nachdenke* nella sua storicità è innanzitutto eredità del pensiero greco, anche il soggettivismo e la tecnica contemporanea rispondono alla forma della domanda trascendentale circa *on* e *alethes*²¹⁸, al nesso tra *ens* e *verum* prefigurata già nel pensiero parmenideo con l'equiparazione tra *einai* e *noein*.

«Essenza e categorie possono divenire problema solo nella riconduzione al problema dell'essere in una ripetizione e prova del progetto ontologico da cui derivano. Questo però ci dilungherebbe in una discussione con le decisioni fondamentali del pensiero dei greci che in uno spaventoso sforzo sottomisero la notte senza forma del *chaos* e interpretarono/collocarono (*auslegen*) l'essere nel concetto. Quella gigantesca battaglia intorno all'essere da Parmenide ad Aristotele è l'unico luogo in cui il pensiero di essenza e categorie avvenne originariamente e la fondazione del nostro mondo si compì. Al fine di porre effettivamente il problema di essenza e categorie, il confronto con il pensiero dei greci è essenziale»²¹⁹

Il confronto non è naturalmente tematico nelle pagine della *Philosophie des Geistes*, ma solo un anno dopo nella *Vorelsung* sulle domande fondamentali della filosofia antica, dove il pensiero di essere e categorie viene riassorbito all'interno della *Weltfrage* come domanda fondamentale del pensiero.

Ed è a questa che in primo luogo ci rivolgeremo per l'interpretazione del pensiero greco.

III. A che i Greci

²¹⁸ Ibid. p. 120.

²¹⁹ Ibid. p.158.

«Nel pensiero greco del quinto secolo a.C. irruppe una meraviglia domandante, che mise di nuovo alla prova tutto ciò che l'ente è - cosa è una cosa, cosa la sua essenza, cosa una sostanza, cosa una proprietà, e ciò sullo sfondo della lingua greca e anche contro di essa raggiunse un nuovo progetto interpretativo concettuale, che prese in custodia l'esistenza umana per due millenni»²²⁰.

3.1 Storia, mondo e progetto ontologico.

In una delle pagine finali della *Philosophie des Geistes* Fink interpreta la storia della filosofia come la storia di quel grandioso progetto ontologico nato in Grecia e che determina le sorti dell'intero pensiero occidentale. La filosofia non è un universale antropologico, ma nasce in Grecia e segna le sorti della storia e della scienza occidentali. Del resto, la questione della storicità della filosofia come problema metafisico era presente nel pensiero Fink già dalla fine negli anni '30, come ancora una volta possiamo riscontrare dal documento sulla *ontologische Erfahrung*.

Riportiamo in seguito il frammento per la sua cruciale importanza:

Problemi metafisici:

1. *Spazio e tempo* – da una concezione cosmologica (teoria della fondazione del mondo)
2. Il *Vorkommen* (venire alla luce) dell'ente (“forza”, “esteriorizzazione”, “essenza” e “manifestazione”)
3. Il “*Nous*”: la natura noetica dell'ente (non è una possibilità dell'uomo !) (*Nous* e il venire alla luce dell'ente!??!)
4. Il “dire”: “la *Lichtung* dei concetti originari”; - il “discorso” la “dialettica”. “on kai logos”
5. Storicità della filosofia: (l'istituzione dei concetti fondamentali portanti nell'esistenza umana nel mezzo dell'ente).
“Arrestarsi dell'ontologia” e “progresso delle scienze”

²²⁰ Ibid. p. 187.

“Movimento dell’ontologia” e “piano” delle scienze?

La mia contrapposizione contro la valutazione extrafilosofica della filosofia – con “lo storico-spirituale” – biografico – psicologico – sociologico, e simili criteri di una ingenuità prefilosofica.

Il problema della “storicità della filosofia”.

L’esistenza filosofica da comprendere a partire dal filosofare, non il filosofare dai “filosofi”. Filosofare è da comprendere però proprio a partire dallo spezzare la “prigione”, da cui l’uomo si leva filosofando: l’ente, ovvero il permanente sovra-umano al di là della misura della prigione: *physis-theion*.

Tutti e cinque gli ambiti problematici vengono ripresi e discussi nelle opere sulla filosofia degli antichi, il problema dello spazio e del tempo del mondo, cruciale nella *Vorlesung Zur ontologische Frühgeschichte von Raum – Zeit - Bewegung*, la natura del *Nous* e il nesso ontologico tra *on* e *logos* che saranno tematici nelle *Grundfragen* relativamente all’interpretazione di Parmenide, il problema del sorgere dell’ente dalla *physis* come *zum-Vorschein-kommen* viene delineato a partire dalla relazione tra la prima e seconda parte del poema parmenideo nella definizione dell’ambito tematico della *doxa* e successivamente tematica in *Sein-Wahrheit-Welt*. Al problema della storicità della filosofia Fink dedica le prime tre lezioni delle *Grundfragen*. È singolare come già in questa sede, in relazione ad una autentica comprensione della storicità del filosofare, venga sgomberato il campo da ingerenze non filosofiche come avremo modo di vedere a breve. La storicità della filosofia si comprende genuinamente solo a partire da una corretta interpretazione dell’esistenza filosofica e non della dossografica rendicontazione dei filosofemi; essa è un gesto volto alla comprensione dell’originario, della *physis* come fondamento dell’essente nella totalità. Il fatto che Fink si rivolga all’inizio della sua carriera accademica e preliminarmente all’esposizione un’ontologia strutturata, al luogo fondamentale in cui per la prima volta si è pensata la *physis* è non è certo una coincidenza, ma rispecchia l’esigenza di pervenire al fondamento del pensiero che è necessariamente rinvenibile nel suo cominciamento storico. Da questo punto di vista la storicità della filosofia deriva dalla natura storica della comprensione dell’*aletheia*: filosofia è la storia della comprensione della verità nel progetto ontologico, allo stesso tempo, solo la filosofia è veramente storica nella sua relazione all’origine. Per questa ragione il confronto con il pensiero antico è stato un importante *Leitmotiv* del

pensiero di Eugen Fink per tutta la durata della sua esperienza intellettuale; si pensi ad esempio alla *Metaphysik der Erziehung* a partire dalla metafisica platonico-aristotelica del 1970, o ai numerosi quaderni sulle interpretazioni della metafisica aristotelica del 1936/37²²¹, al *Colloquium* con Heidegger su Parmenide del 1949, al *Seminar* 1949 sulla Storia del *Weltbegriff* nel *Timeo* platonico²²², e ancora al Seminario del 1951 sulle interpretazioni di Eraclito, fino al famoso *Heraklitseminar* del 1966 con Martin Heidegger. Addirittura, come possiamo attestare da alcuni appunti manoscritti per il corso *Grundfragen der antiken Philosophie*²²³, il corso del *Sommersemester* 1947/48 doveva esser seguito nei due semestri successivi da due cicli di lezioni su Platone e Aristotele²²⁴. Questo a sottolineare come i greci siano il terreno su cui da un lato Fink intraprende la critica della metafisica occidentale, dall'altro il luogo in cui si intravedono le peculiarità del suo sistema fenomenologico rispetto a Husserl e Heidegger. Per quel che concerne l'istanza critica, in maniera simile a Karl Löwith, solo il ripensamento del pensiero greco può offrire la comprensione della tendenza di fondo della modernità, della perdita di mondo e dell'ipoteca del soggettivismo come fenomeni, come si vedrà, connessi e speculari²²⁵.

Del resto, l'istanza critica conduce direttamente alla via fenomenologica; la tripartizione heideggeriana del metodo fenomenologico delineata nel corso del *Sommersemester* del 1927 sui *Grundprobleme der Phänomenologie* in riduzione all'idea di essere, costruzione del proprio edificio ontologico e distruzione/decostruzione della storia dell'ontologia, condivisa apertamente da Fink, impone l'esigenza di un confronto con il luogo d'origine del pensiero filosofico come il punto di partenza privilegiato per la revisione dell'ontologia in chiave cosmologica, al di là del terreno metafisico seppur in continuità con esso. La tradizione non viene demolita, ma decostruita, reinterpretata e rimeditata. Distruzione e costruzione sono un solo movimento, pertanto ogni filosofia

²²¹ Il documento è presente nell'Eugen Fink Archiv con la notazione E15 391

²²² Gli appunti preparatori del seminario sono archiviati con la catalogazione E15 290.

²²³ Il documento è presente nel *Nachlass* con titolo *Heraklit Interpretationen* e catalogazione E15 330

²²⁴ Il progetto fu accantonato a favore della *Vorlesung Die philosophie Hegels* del *Sommersemester* 1948 tuttora inedita archiviata E15 130 e dal seminario sulla *Phänomenologie des Geistes* tenuto il semestre successivo. Una ripresa della filosofia antica si ha nel semestre estivo 1949 con il seminario *Zur Geschichte des Welt-Begriffs* (E15 290) sul *Timeo* platonico, e con un Seminario sull'Etica Nicomachea (E15 447). La filosofia antica tornerà a catalizzare l'attenzione di Fink proprio a ridosso della *Vorlesung* del 1951 *Zur ontologische Frühgeschichte*, come possiamo inferire dalla *Übung* sulle *Leggi* di Platone (E15 451), dalle interpretazioni della filosofia eleatica (E15 452) e sugli esercizi interpretativi di Eraclito che Fink svolse tra il 1950 e il 1954 (E15 453), che confluiranno poi nella *Vorlesung* stessa.

²²⁵ Cfr. K. Löwith, *Dio, Uomo e Mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, op. cit.

autenticamente fenomenologica, ogni conoscenza filosofica dev'esser impostata a partire dalla sua posizione all'interno del pensiero metafisico scaturendo essa stessa da tale terreno: uno dei tratti distintivi della fenomenologia di Fink, così come di Heidegger e rispetto ad Husserl, è l'integrazione della storia della filosofia all'interno del sapere e del metodo fenomenologico.

Quella dei *Grundprobleme*, non è l'unica partizione che il filosofo di Konstanz riprende dal maestro: l'interpretazione della filosofia antica è guidata programmaticamente dall'idea di un precorrimiento premetafisico della *Seinsfrage*, in quanto originaria *Weltfrage*, la limitazione di tale domandare segue la quadripartizione che lo stesso Heidegger delinea inerentemente al problema dell'essenza dell'essere²²⁶: essere e divenire, essere e apparenza, essere e pensare essere e dovere. Questi quattro ambiti problematici costituiscono la struttura portante anche dell'interpretazione finkiana della filosofia antica, in particolare le prime tre dimensioni troveranno ampia discussione in tutti e tre i pensatori aurorali Anassimandro, Eraclito e Parmenide.

Nella filosofia greca presocratica Fink intravede il gesto fenomenologico *ante litteram*, il portare a manifestazione le cose stesse, ovvero l'irrompere del mondo all'interno del *logos* senza la mediazione della differenza ontologica. D'altra parte, secondo il programma predelineato nella *ontologische Erfahrung*, il reinserimento della fenomenologia all'interno della storia della metafisica, implica che lo sguardo fenomenologico rivolto *zur Sache selbst* debba necessariamente intraprendere il suo percorso analitico dal luogo in cui la *Sache des Denkens*, il pensiero del mondo, avvenne per la prima volta nella maniera più irrelata e spregiudicata. Se l'oggetto della riduzione è l'idea di essere, la questione dell'origine del pensiero occidentale, caduto nella morsa del nichilismo planetario, dev'esser rintracciata a partire dal suo *Anfang*²²⁷ in cui l'essere dell'ente nella totalità è stato per la prima volta progettato e pervenuto al pensiero in quanto *arche*.

La triade filosofica originaria, evidentemente ripresa da Heidegger²²⁸ - Anassimandro, Eraclito e Parmenide - è il luogo di un'esperienza ontologica fondamentale in cui essenza ed esistenza, *Was-sein* e *Daß-sein* vengono concepiti senza la separazione tipica della metafisica platonica tra essere e

²²⁶ Cfr. HGA XL, tr. it. pp.103 ss.

²²⁷ Sugli stessi presupposti si fonda l'altra grande interpretazione fenomenologia dei presocratici ad opera di Klaus Held nel celebre lavoro *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, op.cit.. L'ossatura dell'opera, la seconda parte: *Heraklit Die Selbstunterscheidung des beginnende denkens von vorphilosophischen Lebem*, fu presentata come *Habilitationsschrift* all'università di Köln nel 1969, vent'anni dopo circa il corso tenuto da Fink a Freiburg.

²²⁸ Cfr. HGA LIV, tr. it. p. 32.

divenire, idea e apparenza. Il prodursi dell'ente e il suo esser detto in un *logos* non vengono separati dall'orizzonte del mondo; da questo punto di vista, il fenomeno in quanto "ciò che si manifesta da sé" in un *logos*, non è scisso dal piano della *physis*. *Logos* umano e *physis*, almeno fino ai discepoli di Parmenide non sono ancora separati, così come il piano del movimento mondano non è escluso dal piano dell'essere a favore della fissità dell'idea o della sostanza. Questa fenomenologia dell'inapparente, della latenza del mondo dischiusa attraverso l'interpretazione fenomenologica dell'inizio del pensiero, dev'esser condotta innanzitutto da una prospettiva storica.

L'inizio del pensiero occidentale, ha luogo in un determinato momento della storia. Come ogni concrezione culturale la filosofia greca è documentata in documenti storici (*historisch*)²²⁹, oggetto di studi filologici, è un sistema di testi organizzati e raccolti, tra le altre, nella celebre edizione *Die Fragmente der Vorsokratiker* di Diels e Kranz, una manifestazione di vita specifica di una cultura, quella greca affianco all'arte, alla mitologia e alla religione, forma culturale tra infinite culture avvicendatesi «su un astro in un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza»²³⁰. Tuttavia, un rapporto autentico con la grecità non lo si guadagna solo con la corretta interpretazione filologica del testo, o con un corretto intendimento della vita del greco del V secolo. Quella dimensione è perduta per sempre, per quanto possano essere profonde le analisi filologiche non riusciremo mai, noi uomini dell'epoca della tecnica, a guardare nuovamente la luna o il fulmine con gli occhi dell'uomo greco²³¹. Le filosofie di un'era non sono comprensibili nei loro tratti profondi non detti - secondo il filosofo di Konstanz -

²²⁹ Utilizziamo il termine storico per tradurre l'aggettivo *historisch* e storia per *Historie* come alternativa alla coppia storico:*geschichtlich* Storia: *Geschichte*. La prima coppia indica lo storico da un punto di vista empirico, documentario, cronologico lineare oggettivato in forme e fenomeni solitamente oggetto delle scienze dello spirito, la seconda indica la storia dal punto di vista della storia rimeditata disposta (*geschichten*) e inviata-destinata (*geschickt*) a partire dalla storia dell'essere.

²³⁰ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, op. cit. p. 226.

²³¹ Un'impostazione simile la troviamo ad esempio, anche in Jan Patočka «Non disponiamo dunque della storia del pensiero più antico del pensiero greco, né pare che ne disporremo tanto presto. Dal punto di vista filosofico, conoscere questa storia sarebbe della massima importanza; se la metafisica, infatti, non è altro che una determinata decisione, lungo la via che la filosofia occidentale ha aperto, è allora di vitale importanza per la filosofia assicurarsi l'ampiezza originaria entro cui la metafisica si estende, come una delle forme possibili, che possiede un suo destino storico e può naturalmente avere anche una sua fine. Non possediamo, dunque, la storia dell'origine della metafisica, né la possiederemo tanto presto; molti elementi della storia dell'epoca cosiddetta presocratica testimoniano, tuttavia, che già allora il problema vero e proprio era quello della verità fondamentale, del disvelamento, dell'*aletheia*. La filosofia più antica non era ricca di sapere, e talvolta addirittura si distanziava deliberatamente dall'erudizione.» J. Patočka, *Platonismo negativo*, a cura di F. Tava, Bompiani, Milano, 2015.

mediante lo spirito generale, o materialisticamente a partire dai rapporti economici vigenti, o mediante la semplice indagine filologica. Vero è che la filosofia è necessariamente un avvenimento culturale, intrinsecamente legato alla cultura greca, in particolare alla lingua, che come orizzonte di disvelamento dell'essere e progetto dell'ente, è sempre il piano di una determinata possibilità e potenza di categorizzazione del mondo secondo il suo impianto concettuale. Eppure il greco quando filosofa, quando Eraclito utilizza il termine *Logos*, quando Platone nomina l'*aletheia* o l'*eidos*, lo fa sempre in mondo sostanzialmente diverso e contrapposto al registro comune o alla lingua quotidiana, ma anche dalla lingua di Omero e di Esiodo. La filosofia in quanto “mondo capovolto”²³², non è mai comprensibile come un fenomeno culturale tra gli altri, come una qualsiasi manifestazione ontica, nessuna scienza storica o della cultura perviene alla dimensione essenziale autentica della storicità filosofica. L'accesso alla filosofia – scrive Fink – lo si guadagna solo filosofando a propria volta²³³, la pretesa di una presunta oggettività che riferisce descrittivamente le semplici opinioni dei filosofi è dossografia. «La superstizione secondo cui apparterrebbe all'onestà intellettuale il fatto che lo storico della filosofia non abbia pensieri propri e diventi un puro luogo di passaggio del passato, è un pregiudizio derivante dall'ambito delle convinzioni positivistiche della scienza»²³⁴.

Né tantomeno la filosofia è un modo tra gli altri dell'esserci greco, certamente essa ha un rapporto dialettico, spesso di contrapposizione con la religione e l'arte, ma la filosofia non è una *Weltanschauung*, una forma di espressione circoscritta all'interno di un atteggiamento culturale dominante, all'interno di un mondo culturale, bensì è il progetto e il fondamento stesso di questo mondo. Bersaglio critico è qui sicuramente Dilthey per cui la filosofia presentandosi in una forma storicamente determinata, paga il tributo alla propria epoca. La *Lebensphilosophie* di Dilthey nella *Weltanschauungslehre* rappresenta la trasposizione di un assunto teorico di partenza: «la storicità come momento pluralistico delle connessioni dinamiche della realtà umana»²³⁵. Per il filosofo renano, arte, filosofia e religione costituivano le tre principali forme della *Weltanschauung* del mondo umano, articolantesi storicamente in forme plurali e variabili in cui la coscienza storica si rapporta col fondo abissale e mai conoscibile della vita. Nella fluidità della *Lebensphilosophie* si dissolve qualsiasi

²³² Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in Werke III, E. Moldenhauer, K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986, p. 121, tr. it. a cura di E. De Negri, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008.

²³³ GaP, tr. it. p. 5

²³⁴ Ibid.

²³⁵ Cit. G. Cacciatore, Prefazione a Wilhelm Dilthey, *La dottrina delle visioni del mondo*, a cura di G. Magnano San Lio, Guida, Napoli, 1998, p. III.

pretesa metafisico-monistica di unificazione del sistema sapere. La vita umana come *ganzer Mensch*, articolazione complessa di esperienze vitali, conoscitive ed emotive, è un complesso che non si lascia cristallizzare.

Il sistema filosofico come espressione di questa totalità, sotto la maschera di universalità, nasconde un complesso sistema di rimandi che fondando, e non producono come in Fink, il sistema concettuale essendo radicati nelle differenti forme vitali. Pertanto per Dilthey il monismo trapassa, in maniera non dissimile a Nietzsche nell'analisi delle connessioni psicologiche e storiche, nell'analisi dei differenti tipi di *Weltanschauung* in lotta tra loro. Le visioni del mondo non sono prodotti del pensiero, in esse il progetto concettuale è solo un momento di un generale complesso vitale che costituisce il "tipo" derivante dal *Darinnensein des Lebens*, la connessione delle conoscenze all'interno della totalità della vita; la connessione delle conoscenze, pertanto, «non è più da cercarsi in un'immagine concettualmente predefinita del mondo, ma nell'uomo»²³⁶. Sorge quindi un'antinomia:

«alla variabilità delle forme umane di esistenza corrisponde la molteplicità dei modi di pensiero, dei sistemi religiosi, degli ideali etici e dei sistemi metafisici. Questo è un fatto storico. I sistemi filosofici cambiano come i costumi le religioni e le disposizioni. Così essi si mostrano come prodotti condizionati. Ciò che è condizionato da relazioni storiche è anche relativo nel suo valore. Ma l'oggetto della metafisica è la conoscenza oggettiva della connessione della realtà. Solo una tale conoscenza oggettiva sembra rendere possibile per l'uomo un atteggiamento sicuro in questa realtà e per l'agire umano uno scopo oggettivo»²³⁷.

Tale antinomia è risolvibile per il filosofo di Biebrich, solo tramite l'autoriflessione storica analitica inerente alle visioni del mondo, nella loro struttura, connessione e articolazione. La coscienza storica per Dilthey è dunque il presupposto logico-ontologico del sapere filosofico, per Fink, invece, è essa stessa un fenomeno derivato dalla dinamica di disvelamento/occultamento dell'essere in un determinato progetto ontologico. Fink risolve l'antinomia diltheyana tra la variabilità delle forme umane da cui scaturiscono le molteplici forme di pensiero in una maniera simile a

²³⁶ Ivi, p. VII.

²³⁷ W. Dilthey, *La dottrina delle visioni del mondo*, op. cit. p.63.

Heidegger nel radicamento della storicità nell'esistenza umana nel suo progetto, ovvero nella comprensione dell'essere, in questo caso nel progetto del mondo, e in ultima analisi nella temporalità.

Sebbene Fink condivida con Dilthey l'esigenza di un collegamento tra filosofia e vita, soprattutto dopo la traumatica esperienza della guerra, e imposti l'intera sua impresa filosofica e pedagogica, come del resto lo Husserl della *Krisis*, su questa questione, sul "rifidanzamento col mondo" e sulla centralità del *Leben*, tale rifidanzamento si dà solo a partire da un riconoscimento del carattere trascendentale di questo mondo non solo come mondo storico, ma come origine e totalità dell'ente di cui lo spirito è un carattere particolare, umano e sempre determinato. «La domanda decisiva è però se l'aspetto storico spirituale offerto da una filosofia rappresenti il suo volto o la sua maschera»²³⁸, se dietro i filosofemi agisca la lotta di tendenze vitali e rivendicazioni di potere, se la filosofia sia un'"ideologia" tra le altre o se sia possibile oggi un atteggiamento più originario verso la verità. Fink a riguardo è chiaro: «La filosofia non è storica perché compare nella storia, bensì perché essa solo rende possibile la storia»²³⁹, affermazione senza dubbio forte, volta però a sottolineare come un determinato tipo di storicità sia accessibile solo a partire da una comprensione dell'essere dell'ente che, come tale, è filosofica. La storicità si dà solo sulla base di un progetto ontologico del mondo. Posto quindi che la filosofia sia un accadimento storico, non accade sullo stesso piano degli altri accadimenti come l'arte, la religione o il sistema politico-economico. In essa vacilla il terreno su cui il flusso storico si muove, in quanto visione del mondo rovesciata essa è qualcosa di *ganz andere* dalla *Weltanschauung* e dai suoi tipi, la cui via d'accesso e il cui rapporto con la storicità devono esser guadagnati necessariamente per un'altra via: quella ontologico-genealogica.

Nella filosofia ne va sempre di quella che Klaus Held chiama la auto-differenziazione (*Selbstunterscheidung*) e la rideterminazione (*Neubestimmung*) della stessa dalla dimensione del pensiero ordinario, una messa in discussione integrale, è quindi per *Stimmung* e *Bestimmung* diametralmente opposta al mito del dato positivista e alle altre creazioni spirituali²⁴⁰. La fenomenologia deve quindi poter essere storica, non istorica, poiché non esiste un pensiero filosofico che non sia storicamente (*geschichtlich*) determinato che non abbia un rapporto con la tradizione; in

²³⁸ GaP, p. 15.

²³⁹ GaP, tr. it. p.11.

²⁴⁰ cfr. K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, De Gruyter, Berlin 1980.

ogni filosofare autentico, agisce sempre impensata l'origine del sapere e la storia metafisica del concetto, pertanto nessuna filosofia può essere mera dossografia storica. Senza il ritorno alla storia, all'epoca in cui determinate decisioni fondamentali del pensiero filosofico furono prese, è impossibile una comprensione e una riedificazione fenomenologica del progetto ontologico, in quanto ogni progetto si mantiene sempre in una circolarità ermeneutica con l'origine. Da questo punto di vista, un nuovo inizio del filosofare fenomenologico, come ripresa sempre nuova della ricerca dell'originaria domanda premetafisica e prescientifica, si configura necessariamente secondo il ritorno al momento in cui nella storia del pensiero l'apparente (*Erscheinende*) come tale, il fenomeno inteso come *das Sich-an-ihm-selbst-Zeigende* in un *logos*²⁴¹ si diede nel modo storicamente e ontologicamente più originario e dis-occultato. Il rapporto con una temporalità verticale e non orizzontale, in cui in ogni nuovo pensiero è presente, se non altro come velata, l'origine è uno dei motivi differenzianti la filosofia dalla scienza. La filosofia non è una scienza positiva, sapere cumulativo che vede, in linea di massima nello stato dell'arte presente un criterio di valutazione delle conoscenze passate, per cui la concezione dello spazio euclideo è stato superato nelle geometrie non euclidee e dalla relatività einsteiniana; in filosofia il presente non è dirimente per l'interpretazione del passato, tutt'altro. Un sistema filosofico non viene necessariamente superato storicamente, i problemi dell'ontologia sono ancora quelli di Parmenide, Platone, Aristotele circa il nesso tra l'*einai* e *noein*, circa il *ti to on*. La scienza vede nella teoria attuale, accettata dalla comunità scientifica la misura della valutazione delle precedenti costruzioni teoriche che ne costituiscono premesse o stadi iniziali; è un sapere progressivo, seppur non sempre lineare, la filosofia al contrario ha spesso nella situazione attuale una banalizzazione, mistificazione o trivializzazione della problematica antica, è un sapere tutt'altro che progressivo come lo voleva Hegel²⁴². Filosofia, è comprensione e progetto;

²⁴¹ *Logos* che è un mostrare, lasciar vedere ma a un tempo progetto concettuale nelle categorie di una lingua. Utilizziamo qui la definizione heideggeriana di fenomeno che non ne schiaccia il senso sull'ente e sull'oggetto, bensì al modo privilegiato dell'incontro con qualcosa, distinto dallo *Schein*, come ciò che si annuncia (*sich melden*). La fenomenologia come teoria del nesso corretto tra fenomeno e *logos* è un «lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta a partire da se stesso» cit. SuZ tr. it. p.95. Per un approfondimento sul concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl si rimanda a F.-W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, op. cit.

²⁴² Sebbene l'impostazione storico-metaphisica che accomuna la filosofia di Husserl, Heidegger e lo stesso Fink condivideva con un certo hegelismo l'elemento di direzionalità, destinalità del dispiegamento dell'assoluto, reinterpretato come *telos* razionale, evento dell'essere e del mondo. Tali strutture agiscono, a pari dell'assoluto hegeliano, necessitando la storia dell'uomo nella misura in cui la propria possibilità fondante finita è nella differenza rispetto al fondamento stesso e quindi sempre in fieri. Cfr. a tal proposito A. Masullo, *Il senso del fondamento*, a cura di G. Cantillo, C. de Lutzenberger, editoriale scientifica, Napoli, 2005; V. Vitiello, *Dialettica ed Ermeneutica, Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli, 1979 p.15 ss e E. Mazzarella *Tecnica e Metafisica, Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli, 2002, pp. 228 ss.

la comprensione ha, come modo fondamentale di essere al mondo dell'uomo e di relazione all'ente, un ruolo fondamentale²⁴³: da un lato il progetto ontologico come è emerso dalla *Philosophie des Geistes* e dagli appunti della *ontologische Erfahrung*, è sempre la messa in forma concettuale della manifestatività del mondo, dall'altro è il tratto strutturale di rapporto all'essere dell'ente, per Fink ogni intenzionalità è sempre in una *Ahnung des Seins*. Pertanto, anche la relazione al testo, al fatto storico filosofico, nella traduzione, non è una mera trasposizione meccanica del testo antico in una lingua moderna, ma è sempre un interpretare, un *Mit-denken* che non si può fermare alla mera localizzazione di un pensiero in un milieu storico-spirituale o psicologico²⁴⁴.

²⁴³ Per Heidegger ad esempio la comprensione assieme a situazione emotiva e discorso sono gli esistenziali dell'Esserci, ovvero la sua apertura. In quanto comprensione l'uomo progetta se stesso come possibilità. Cfr. SuZ, §32, tr. it. pp. 183, ss.

²⁴⁴ È evidente come tale impostazione unidirezionale e autoreferenziale che risolve il sapere filosofico nella filosofia stessa, accomunando Heidegger, Fink e sorprendentemente Burnet, è da una prospettiva storiografico-genealogica e antropologica inconsistente. Si prendano ad esempio gli studi di J.-P. Vernant e la rilevanza che ne *L'origine del pensiero greco* (Feltrinelli, Milano 2011) ha l'antropologia di Dumézil e di Levi-Strauss nell'individuazione di quel passaggio dal pensiero mitologico al razionale. Lo storico francese nel saggio *La formazione del pensiero positivo nella Grecia antica in Mito e pensiero presso i greci* (a cura di B. Bravo e M. Romano, Einaudi, 2011 pp. 384-415.) stigmatizza giustamente, in riferimento a Burnet, ma è una critica che si potrebbe benissimo applicare ad Heidegger e Fink, come ad ogni prospettiva ermeneutica che identifichi nella grecità la rivelazione dello spirito, intesa come liberazione nel *logos* dal *mythos* e avvento del pensiero positivo-razionale attribuendo dogmaticamente alla civiltà greca una "superiorità provvidenziale", sia intrinsecamente teologica e non scientifica. In questa prospettiva sarebbe vano cercare le origini del pensiero razionale, poiché il pensiero vero non ha altra origine che da se stesso, dal suo avvento. È singolare denotare come un certo tipo di positivismo, condivisa con l'impostazione ontologica heideggeriana un carattere di provvidenzialismo, segno forse che entrambe si inseriscono ancora in quel solco della tradizione finalistica cristiana descritta brillantemente da Löwith in *Significato e fine della storia* (tr. it. F. Tedeschi Negri, il Saggiatore, Milano 2010) per cui la storia ha un inizio e un fine preciso a partire da un determinato evento e verso una determinata salvezza. Riprendendo l'opera di Confrod *From religion to Philosophy* (oggi in *Principium sapientiae*, Oxford, 1952), Vernant asserisce che la fisica ionica non ha nulla in comune con ciò che noi chiamiamo scienza ma che ad esempio non c'è una netta soluzione di continuità tra il pensiero di Esiodo e quello di Anassimandro. È nel mutamento delle strutture politiche, dalla monarchia e dalla struttura mitica della sovranità alla polis dove è la teoria a sostituire ciò che il re-mago effettuava (cfr. Ivi, p. 390) a mediare il passaggio verso una visione del mondo teorico-razionale. Conseguentemente a ciò il mondo mitico diventa mondo di fenomeni fisici determinati e concepiti astrattamente; la *physis* è spogliata dal mito e la *genesis* da ogni elemento copulativo umano. A ciò si aggiunge la funzione dell'*agorà*, in cui il filosofo "porta il mistero in piazza" che da prima era appannaggio di sette chiuse, si pensi ai pitagorici, e ne fa oggetto di dibattito e discussione pubblica anche mediante il testo scritto. La città in cui ordine politico si distacca dal cosmico, diviene istituzione, tecnica, intorno cui si sviluppa un dibattito teorico, un'etica pubblica nella sua accezione etimologica propria. Pertanto, così come la filosofia si sviluppa dal mito, il filosofo dal mago, la città si costituisce a partire dalla vecchia istituzione sociale. Ma il politico non è l'unico elemento a partire da cui è possibile comprendere il transito da una visione del mondo mitica ad una positiva, vi è ad esempio l'economia, il passaggio da un regime premonetario al monetario in cui l'essente è convertito a misura e valore, si pensi ad esempio all'*homo mensura* pitagorico o il significato del termine *ousia* che denota sia l'essenza e la sostanza, ma anche il valore come terra, *kleros*, valore, sostanza visibile di una famiglia. Il principio parmenideo dell'essente, *to eon* ad esempio segna una frattura tra il mondo dello scambio, dei *chremata* (che sono sia gli enti fisici sia i beni misurati da moneta) e il sempre essente instaurando una frattura tra la *genesis* e il *nous*. Il pensiero si "trova separato come un colpo d'ascia, dalla realtà fisica". Questo atto segna la discontinuità tra l'ambito problematico politico sociale e una problematicità della filosofia che riguarda solo essa. Resta tuttavia il fatto che la filosofia non è "immacolata concezione della ragione", ma un fatto storico solidale con alcune mutazioni coinvolgenti tutti i livelli, politico, giuridico

In sintesi per Fink:

- Il rapporto autentico alla storia della filosofia non è dossografia. L'interpretazione della filosofia greca è a un tempo un *Nachdenken* l'origine del pensiero, ma tale pensare (*Denken*) è necessariamente un *Mit-denken* una comprensione interpretante, anche soprattutto per quei pensatori come i presocratici pervenuti in maniera frammentaria. Con l'interpretazione si è già oltre la dossografia, che come tale rimane ancora e sempre su un piano ontico naturale, interpretazione che non è mai "critica" dal punto di vista della seconda inattuale nietzschiana, non è mai antiquaria, bensì monumentale.
- La storia della filosofia non è interpretabile secondo le categorie del pensiero scientifico, secondo il criterio dirimente della centralità della teoria presente. Gli albori della filosofia non sono stadi iniziali di un sapere che via via teleologicamente si disvela storicamente secondo una sempre maggiore certezza del teorema. La filosofia non può esser "scienza rigorosa" alla maniera husserliana né è tantomeno la storia teleologica della ragione, non è istoria critica, ma un sapere temporalizzantesi verticalmente, un sapere in cui la storia dei pensieri essenziali è sempre coimplicata in ogni suo momento al di là della normatività del presente.
- La filosofia non è una *Weltanschauung* tra le altre, né è concepibile a partire dalla sua situazione storica a partire dal contesto universale dello spirito del tempo. La filosofia non è tipo, ma sin dall'inizio domanda ontologica sul nesso tra il *logos* e lo *on*. La diltheyana "anarchia dei sistemi filosofici"²⁴⁵, è per Fink un elemento strutturale della filosofia non perché essa sia il tentativo di universalizzazione di relazioni storicamente determinate, bensì per il carattere strutturale sottrattivo della verità. La storia della filosofia è «appassionato rivolgersi ai grandi pensieri e alle grandi domande»²⁴⁶, in un co-filosofare

economici della società greca. Tale impostazione genealogica naturalmente configge con qualsiasi "storia dell'essere" che vede, come esporremo in Fink, l'essenza dell'istituzione in quanto tecnica, in un alcunchè di tecnico, ma obiettivazione di determinate strutture ontologico-trascendentali diradantesi all'interno del progetto ontologico umano; la nascita della filosofia è il *kairos* in cui l'umano si manifesta in ciò che gli è più proprio, in cui il mondo stesso viene ad autocoscienza.

²⁴⁵ Cfr. W. Dilthey, *I tipi di visione del mondo e il loro sviluppo nei sistemi metafisici*, in *La dottrina delle visioni del mondo*, op. cit. pp. 169 ss.

²⁴⁶ GaP, tr. it. p. 17.

che sempre e di nuovo interpreta, dispiega e progetta la verità dell'ente. Verità che si dà sempre a partire da un insondabile abisso, un'originaria *lethe* che costituisce il carattere strutturale dell'impossibilità di una sua compiutezza. L'anarchia dei sistemi è una risultante di questo carattere ontologico trascendentale del vero, dell'impossibilità di un coglimento definitivo del vero a partire dalla finitudine umana.

La fondazione greca della filosofia apre pertanto un nuovo spazio della verità:

I greci sono l'inizio del progetto ontologico occidentale come ciò che è più grande ed insuperabile per eccellenza, ciò che è sempre all'opera fintanto che esiste una storia della filosofia»²⁴⁷.

Non solo in ogni filosofia risuona sempre l'origine, ma anche nell'ordinamento nel mondo, nella *Weltanschauung* che è un prodotto non fondamento di essa per lo più nella forma di una naturalizzazione. La modalità di relazione autentica alla storia della filosofia sta nella ripresa delle antiche domande fondamentali, nella relazione alla storia delle rappresentazioni fondamentali dell'essere, ossia è storia dei pensieri ontologici²⁴⁸. La storia della filosofia è la storia dell'*aletheia*²⁴⁹, una storicità del tutto particolare senza soluzione di continuità.

Fink rifiuta ogni cesura nell'ambito della storia della filosofia, per cui con Descartes prima e poi con Kant il paradigma antico della sostanza viene sostituito dalla metafisica del soggetto come luogo dell'essere dell'ente. «Ciò che in realtà accade in Cartesio, in Kant e nei filosofi moderni non è un essenziale superamento della filosofia antica, ma piuttosto uno spostamento, una variazione della domanda fondamentale in primo piano»²⁵⁰. Il soggettivismo è comprensibile solo sulla scorta della domanda sull'ente sul *ti to on*, la storia delle idee e le sue partizioni tradizionali della storia della filosofia, sono pertanto solo una trasposizione ontica del movimento ontologico fondamentale. Anche la reinterpretazione cristiana dei concetti fondamentali della filosofia antica costituisce un adombramento della problematica fondamentale, le varie sedimentazioni concettuali che compongono il nostro uso quotidiano del linguaggio sono la risultante di stratificazioni e sovraincisioni di modi di pensare di origine diversa, che ci rendono ancor più difficile l'accesso alla greicità. Si prenda ad esempio il concetto teologico di *creatio ex nihilo* tipico della cosmogonia

²⁴⁷ GaP, tr.it, p. 17.

²⁴⁸ Ivi, p. 25.

²⁴⁹ Cfr. anche il fr. 175 de *Ontologische Erfahrung*

²⁵⁰ Ivi, p. 27.

cristiana il cui riverbero è rinvenibile anche nell'odierna teoria cosmologica; per il greco il concetto di creazione dal nulla per mano di un ente superiore è pressoché inconcepibile, nella *Teogonia* esiodea il *Chaos* primordiale è sì generato ma le Muse Elicornie lasciano indeterminato chi è il creatore di quest'ultimo²⁵¹. La persistenza dell'elemento materiale, e un'idea di genesi essenzialmente basata sul modello dell'unione tra maschile e femminile è ciò che contraddistingue la prima teologia greca. Questa impostazione permane attraverso lo *apeiron* anassimandreo, la *physis* eraclitea, ingenerata e mossa dalla lotta di due principi contrapposti, fino alla *chora* platonica e alla *hyle* in Aristotele come l'assoluta trascendentalità dell'elemento materiale. In Platone il Demiurgo, il creatore è colui che sul modello delle forme plasma la materia, ma non è il creatore di nessuna delle due, lo stesso Aristotele pensa il *theion* come *proton kinoun*, come iniziatore del movimento, ma mai come potenza attuante l'essere a partire dal nulla.

Stesso dicasi per il pensiero ontologico del massimamente essente: non risente anch'esso del pregiudizio di una filosofia come *episteme theologike*, di una scienza teologica, in cui lo stesso Fink pare incappare nei due corsi precedentemente menzionati oltre che nel documento della *ontologische Erfahrung*? Non è il pensiero dell'assoluto dominante nell'idealismo tedesco una secolarizzazione dell'idea di Dio? E come si concilia questa effettività storica con l'assunto di base che Fink condivide con Heidegger secondo cui «nella filosofia non può esserci alcuna voce di Dio che insegni agli uomini ciò che l'ente è»²⁵²? Essa è sempre impresa della ragione umana finita che progetta l'essere affinché possa mediare nella finitezza la trascendenza del mondo e della cosa in quanto *non positum*, e portar fuori (*hervorbringen*) nell'arte, nello stato, nella tecnica, unico tra gli altri enti, mondi altri. L'ateismo filosofico non è un dogmatismo, bensì il rifiuto di qualsiasi limitazione o autorità nella domanda sull'essente, ripercorrere filosoficamente l'interrogare fondamentale si configura come «lotta per il paganesimo genuino del pensiero antico»²⁵³, ovvero per un pensiero ontologico dell'uno non creato che rilascia da sé tutto l'ente, tutto ciò che è: la *physis* onnipresente. Da questo punto di vista, Fink si rivolge ai primi pensatori della *physis* i *physiologoi*. La rimeditazione dell'origine precristiana si configura per Fink come passaggio teorico fondamentale verso una filosofia post cristiana.

²⁵¹ Esiodo, *Teogonia*, a cura di G. Arrighetti, Mondadori, Milano 2007, vv.114 s

²⁵² Ivi, p. 28.

²⁵³ Ivi, p. 31.

3.2. Fenomenologia e storicità, un confronto con Husserl e Heidegger.

Prima di passare ad affrontare nel dettaglio l'interpretazione finkiana dei presocratici, dobbiamo necessariamente spendere ancora qualche parola sulla concezione della storicità e del suo nesso con il fonamento. A tal proposito è utile fare riferimento al saggio *Mondo e Storia* risalente al 1956, un decennio dopo le *Grundfragen*, e pubblicato in *Nähe und Distanz*²⁵⁴, dove Fink accenna alla sua particolare lettura della storia come movimento della comprensione del mondo, in prossimità e distanza rispetto al modello husserliano e heideggeriano. *Schwerpunkt* del saggio è la domanda sull'elemento storico e sulla sua autentica modalità di comprensione, rinvenuta in un'eccezionalità antropologica: la natura temporale dell'uomo. «L'uomo è la creatura maggiormente caratterizzata dal tempo perché egli sa della propria caducità [...]»²⁵⁵, è storico in maniera radicalmente diversa agli altri esseri viventi perché è l'ente che si rapporta alla propria finitudine e caducità²⁵⁶. La storia – *Geschichte* – si rapporta all'accadere – *Geschehen* – del cosmo, anche la storia naturale è una modalità di questo accadere al pari della storia delle istituzioni, della storia economica, della storia delle religioni. Ma qual è il comune denominatore, la storicità appartiene all'uomo come un attributo ad una sostanza? È la storicità una storia delle concrezioni spirituali, dei costumi, una storia culturale? Per Fink la cultura umana, i costumi, così come la stessa storia naturale sono solo un epifenomeno, come già evidenziato, dell'autentica storicità, pertanto il dualismo tra natura e cultura non è dirimente dal punto di vista di una fenomenologia del mondo storico proprio perché attributi di un fondamento ontologico recondito, di un movimento originario. Il problema di un'identificazione dell'elemento storico con la storia della cultura sta nella neutralità e vacuità del concetto stesso di natura, inteso come insieme delle esteriorizzazioni di quell'ente esonerato dal mondo che è l'uomo. Ulteriore ambiguità sorge poi dalla scelta di un modello culturale interpretativo dirimente, sia esso la storia

²⁵⁴ Il saggio è l'estratto di una conferenza tenuta al Deuxième Colloque International de Phénoménologie di Krefeld nel novembre 1956 e pubblicato per la prima volta in *Husserl und das Denken der Neuzeit*, Phenomenologica II, Den Haag 1959.

²⁵⁵ NuD, tr. it. p. 141.

²⁵⁶ L'interpretazione dell'uomo come l'ente che più di ogni altro è in relazione alla temporalità e conseguentemente alla sua finitudine è chiaramente di derivazione heideggeriana in particolare si rimanda al § 52 di SuZ «Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende» (cit. SuZ, p. 258-59); ma soprattutto al corso *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (cfr HGA XXIX/XXX, § 39 p. 251 ss.)

delle idee o la storia dei processi economici. La storia umana non è l'autocoscienza di un processo cosmico, dell'assoluto che diviene trasparente nell'uomo che torna a sé dal suo estraniamento, ma non è neppure l'avvicinarsi di forme economiche come sosteneva Marx contro Hegel. Ebbene Fink, come prima di lui Husserl e Heidegger, prova a svincolarsi da tale terreno pur seguendo Hegel riguardo il nesso ipotetico tra elemento storico e assoluto, in questo caso l'elemento cosmico. Ma anche sul piano di un'analisi fenomenologica dell'elemento storico, come condotta da Husserl ed Heidegger sorgono delle aporie riconducibili ad un pregiudizio operativo ancora di stampo metafisico. Fink discute in particolare la nozione di storicità della vita nella *Krisis* husserliana e quella di Heidegger sia per quel che riguarda Essere e Tempo che nel periodo successivo alla *Kehre*. Possiamo dire che, da un certo punto di vista, l'impostazione finkiana della storicità in chiave cosmologica costituisca una sintesi e superamento delle due impostazioni.

Per quanto riguarda il fondatore del movimento fenomenologico il campo della storicità è la «costituzione universale di ogni ente nelle operazioni di senso della coscienza della soggettività»²⁵⁷. La vita costituentesi della soggettività trascendentale è in se stessa storica, non si trova però nel mondo, in quanto, come si è ampiamente sottolineato, è anch'esso un orizzonte costituito; da ciò scaturisce che la storicità è diretta filiazione della soggettività assoluta, della vita trascendentale. L'io husserliano è intrinsecamente storico, l'io che costituisce la storia è esso stesso un io che si è costituito in una storia²⁵⁸. Pertanto, la nozione di costituzione trascendentale come movimento di costituzione e apparenza dell'esperienza da parte della soggettività trascendentale viene a coincidere con la stessa nozione di storia; in questo senso essa è eminentemente storia dell'esperienza, storia del sapere. La struttura stessa del soggetto è rivolta al mondo al passato e al futuro a partire da un presente vivente, tuttavia, in ogni atto è inclusa una molteplicità di atti, co-fungenti nella rappresentazione del mondo, che vanno ben oltre la sfera della singola soggettività. È il livello dell'intersoggettività che da sempre precede quello della mia propria soggettività, non composto semplicemente dai miei contemporanei, ma anche da chi è vissuto precedentemente all'interno di una tradizione intenzionale²⁵⁹. Per questo motivo, la comprensione di una determinata *Weltanschauung*, di un sistema valoriale, è la comprensione della tradizione pregressa, del nostro esser plasmati da essa adombrato nella *natürliche*

²⁵⁷ NuD, tr. it. p. 145.

²⁵⁸ Cit. V. Costa, *Husserl*, Carocci Editore, Roma 2015, p. 164.

²⁵⁹ Cfr. Hua XXXII, p.147-

Einstellung. La comprensione del sé può avvenire solo sul fondamento di un'ermeneutica della vita di coscienza²⁶⁰. Tale impostazione che è in qualche modo assimilabile alla genealogia nietzschiana, comprende la soggettività come un costrutto della storicità, comprendere se stessi è interrogare gli strati costituenti. La vita attiva è però sempre rivolta verso uno scopo, essa è teleologica e produttrice di formazioni spirituali, "che crea cultura nell'unità della storicità"²⁶¹. La storicità dell'umanità europea è pertanto orientata in senso teleologico verso l'irruzione del motivo trascendentale nella storia²⁶². Ogni interpretare storico è quindi un portar fuori possibilità che agiscono teleologicamente velate nella tradizione. L'interrogare storico si configura come una *Rückfrage* analitica volta a interrogare il senso teleologico della tradizione. È ovvio come questa impostazione riluca anche nell'approccio di Fink alla storia della filosofia come storia dell'*aletheia* interpretata non come dispiegamento di un principio razionale, ma come evento del mondo nell'uomo nel progetto ontologico; ciò ci porta ad inferire che il tentativo di estendere l'analisi fenomenologica alla storia della filosofia sia, più che una riproposizione dell'approccio heideggeriano, un completamento e una prosecuzione dell'impresa fenomenologica che il maestro non ebbe tempo di sviluppare. Tuttavia, come segnala opportunamente Vincenzo Costa, «il soggetto che interroga a ritroso la storia è un effetto e un prodotto dell'oggetto che intende interrogare»²⁶³. Questa circolarità ermeneutica non è un interdetto bensì è la semplice constatazione del fatto che nell'interrogazione dell'origine, siamo noi stessi un effetto di essa, in un'insolita assonanza con Heidegger. L'interpretazione è quindi un disvelamento e la riattivazione del senso di istanze teleologiche implicite nell'origine stessa che si manifestano nella storia umana. La *Krisis* si configura proprio come una vivificazione concettuale del senso storico nascosto, della teleologia razionale implicita che percorre la tradizione europea in un ritorno «alla fondazione originaria dei fini che legano la catena delle generazioni successive, perché questi fini continuino a vivere sedimentati in esse»²⁶⁴. Le crisi non sono altro che una mancata riattivazione del senso. La storia dell'Occidente è la storia del progetto razionale del mondo, ragione che si è presentata per la prima volta in Grecia come tentativo di una spiegazione razionale alle

²⁶⁰ cfr. Hua XXVII, p. 177.

²⁶¹ *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, in Hua VI tr. it. p. 328.

²⁶² Ci troviamo ancora all'interno di una visione metafisica della storia intesa come regno dei fini, una concezione a metà tra un hegelismo che vede al posto dell'assoluto la soggettività trascendentale, o quanto meno all'interno di una metafisica della volontà che vede nella razionalità il motivo agente alle spalle della rappresentazione storica.

²⁶³ V. Costa, *Husserl*, op. cit. p. 167.

²⁶⁴ Hua VI, tr. it p. 100.

domande dell'uomo; «qui si delinea un nuovo atteggiamento di alcuni uomini verso il mondo circostante»²⁶⁵. Questo atteggiamento volto alla totalità dell'essente, come scienza universale, è la filosofia che poi, in quanto teoria dell'*episteme*, si ramifica successivamente nelle scienze particolari. «Per quanto possa sembrare paradossale - scrive Husserl - io considero la nascita della filosofia, di una filosofia che include tutte le scienze, il fenomeno originario dell'Europa spirituale»²⁶⁶. Da questo momento in poi, si sviluppa un nuovo tipo di umanità, un nuovo stile di esistenza personale volto all'ideazione e alla comunicazione, umanità «che vivendo nella finitezza, vive protesa verso i poli dell'infinità»²⁶⁷. Per Husserl propriamente storico è solo l'uomo occidentale, in cui si è rivelata «quella *entelechia* che è propria dell'umanità come tale»²⁶⁸. La riflessione sulla storia ha quindi il compito di portare la ragione latente ad un'autocomprensione, di condurre l'umanità europea sul *Boden* della sua *Bestimmung* spirituale²⁶⁹. Compito della fenomenologia storica è riattivare le domande fondamentali che guidano la tradizione universale e farle risuonare in noi collocandoci nel solco scavato a partire dall'origine; è evidente una consonanza con quanto sostenuto da Fink nelle *Grundfragen*: tanto per il maestro quanto per il discepolo l'origine è il fine, nell'approccio fenomenologico alla storia della filosofia è possibile riattivare il senso dell'origine. L'origine greca, in quanto disincanto derivante dalla problematizzazione della verità, spezza l'identificazione tra la concezione ingenua del mondo e la verità come «identica e valida per tutti, non più accecata dalla tradizionalità di una verità in sé»²⁷⁰. La diffidenza verso il mondo circostante, verso l'atteggiamento naturale, verso tutto ciò che è dato per scontato è l'atto filosofico fondamentale che suggella l'identità dell'Occidente. Ciò che caratterizza l'Europa è quindi questa problematicità della verità che porta ad una critica radicale di «qualsiasi vita e qualsiasi fine della vita, di tutte le formazioni culturali e di tutti i sistemi culturali che già sono sorti nel corso della vita dell'umanità e dei valori che li reggono espressamente o implicitamente»²⁷¹. L'orientamento teleologico verso la verità è, in sintesi, ciò che

²⁶⁵ Hua VI, tr. it. p. 334.

²⁶⁶ Ibid.

²⁶⁷ Ivi, tr. it. p. 335.

²⁶⁸ Ivi, tr. it. p. 44.

²⁶⁹ Questa accezione della *Bestimmung* dell'umanità europea, e il nesso tra tale dimensione teoretica e pratica è commutato, per ammissione dello stesso Husserl, da Fichte cfr. a tal proposito E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal*, Kluwer, 1987, tr. it. *Fichte e l'ideale di umanità*, a cura di F. Rocci, ETS, Pisa, 2006.

²⁷⁰ Ivi, p. 344.

²⁷¹ Ivi, p. 341.

lega le varie soggettività e le varie generazioni; da questo punto di vista, l'Europa è un'idea, l'idea del *telos* razionale dispiegato²⁷².

In Husserl la storia è quindi essenzialmente, come rileva Fink, storia del sapere inteso come rottura dell'ingenuità, produzione di senso, costituzione. Con l'atto della riduzione, il sapere diviene trasparente a se stesso nella sua forza costitutiva. Ora, nella riduzione, l'uomo viene riconosciuto come l'ingenua appercezione della sua controparte trascendentale, la prigione appercettiva si rompe e l'umanità ricondotta al senso costituito dell'assoluta vita trascendentale. «Nella riduzione la storia dell'uomo viene guardata come una prigione storica che è giunta ora a una fine»²⁷³. L'oggettivismo della scienza moderna è il radicale autoestranamento della vita trascendentale. Nell'oggettivismo scientifico essa si perde radicalmente per potersi ritrovare a partire dall'autoestranamento più estremo in una sorta di «fenomenologia dello spirito con i mezzi analitici di un'esegesi intenzionale della coscienza»²⁷⁴. Questa concezione della storia come apocatastasi del *telos* razionale alla sua origine nelle costituzioni di senso da parte delle soggettività storiche come epifenomeni della vita trascendentale, finisce per soggettivizzare il tempo storico e di conseguenza il mondo come orizzonte della formazione oggettuale. Husserl rivendica al soggetto il tempo, riconduce, come abbiamo già specificato il mondo e l'umanità dell'uomo a un senso costituito, pertanto, alla domanda quale sia il fondamento del *telos* razionale occorre rispondere la soggettività trascendentale. Fink interpreta Husserl sulla scorta di Hegel²⁷⁵, tralasciando gli evidenti elementi di vicinanza dell'impostazione trascendentale con quella cosmologica, questo a nostro avviso è indicizzabile ad una necessità da parte di Fink di sgomberare il campo dell'analisi storica, e della riconduzione della stessa a un piano trascendentale scevro da qualsiasi lascito metafisico, da qualsiasi residuo soggettivistico o idealistico che effettivamente permane operativo in Husserl. La positività dell'impostazione husserliana è quella di aver radicato la storia del sapere e della coscienza in una dottrina della temporalizzazione che

²⁷² Resta da comprendere se oggi nell'epoca del nichilismo dispiegato una tale concezione sia ancora sostenibile o se con il più dissidente allievo di Husserl, Günther Anders, non dobbiamo concedere che il primo compito del razionalismo è proprio non farsi illusioni circa le sue pretese e possibilità (cfr. G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, a cura di L. Pizzighella Mimesis, Milano-Udine, 2008).

²⁷³ Nud, tr. it. p. 147.

²⁷⁴ Ibid.

²⁷⁵ «Non è da discutere il fatto che Husserl non diversamente dai grandi "idealisti" interpreta il rapporto interno dell'uomo con l'infinito, il rapporto con il mondo come un essere infinito del soggetto, che "diventa finito". Ma è la crux di ogni singolo idealismo non poter comprendere alcun motivo del perché l'infinito si camuffi con la maschera della finitudine, perché l'Uno originario si debba dividere nel molteplice confuso [...], perché lo spirito che sta presso di sé esca fuori di sé» NuD, tr. it p. 148

tuttavia lascia indeterminato il rapporto che l'esistenza umana intrattiene con il mondo e conseguentemente con la temporalità.

Da una prospettiva differente è impostato il problema della storicità in Heidegger; ugualmente a quanto sostenuto da Fink per il pensatore di Meßkirch «non si può disgiungere la visione fenomenologica dall'interpretazione della storia della filosofia»²⁷⁶. Naturalmente in questa sede non possiamo dilungarci ad un'analisi approfondita della tematica che meriterebbe altresì lo spazio di una monografia dedicata, ma ci limiteremo a discutere le criticità rilevate da Fink a partire da cui lo stesso delinea la sua ermeneutica della storicità.

Il *Dasein* a differenza del soggetto husserliano è pensato nei termini di un'apertura all'essere, è sin da subito in una determinata comprensione dell'essere dell'ente. In ogni rapporto pratico e teorico egli si rapporta all'essere dell'ente nella totalità e in particolare al suo proprio essere. Per usare la famosa locuzione di *Essere e Tempo*, l'esserci e quell'ente progettante «nel cui essere ne va di questo essere stesso»²⁷⁷. Tuttavia questa comprensione dell'essere gli viene sempre in qualche modo sottratta, «il medio del suo comprendere non viene compreso da lui stesso»²⁷⁸. Fink individua nella filosofia heideggeriana due elaborazioni fondamentali del problema della storicità: da un lato, essendo l'essere dell'Esserci essenzialmente temporale, l'uomo è l'ente propriamente storico – è la problematica della storicità autentica in *Sein und Zeit* –, dall'altro la storia è compresa secondo il criterio ermeneutico dell'oblio della differenza ontologica tra essere ed ente nella storia della metafisica, interpretazione già presente nel primo Heidegger caratterizzerà il periodo della cosiddetta *Kehre* che si inizia a delineare sin dal corso del 1935 *Introduzione alla metafisica*. L'elemento storico non è un sapere oggettuale, ma dato dalla misura più o meno esplicita della comprensione dell'essere dell'ente, comprensione (*Verstehen*) che, come si è detto è uno degli esistenziali fondamentali. La struttura ontologica dell'Esserci è la Cura che ne costituisce la sua totalità strutturale sia autentica che inautentica ricomprendendo tanto l'esistenzialità (il progetto), quanto la deiezione e l'effettività dell'esser gettati. Il senso di queste tre determinazioni poggia sulla temporalità autentica estatico-orizzontale che fonda la storicità autentica cui Heidegger dedica il capitolo quinto della sua prima

²⁷⁶R. Cristin, *Sul metodo fenomenologico*, in F.-W. von Herrmann, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, op. cit., p. 22.

²⁷⁷Cit. SuZ, § 14.

²⁷⁸NuD, p. 149.

monografia su Temporalità e Storicità. L'Esserci è qui caratterizzato come lo “*zwischen*”, estensione tra la nascita e la morte, che non si risolve nel presente, ma è in una temporalità orizzontale che è più della mera somma di unità momentanee e esperienze vissute; l'Esserci non è mai semplicemente presente nel tempo²⁷⁹. Fine e inizio, nascita e morte sono sempre compresenti nell'autentica temporalità estatica, la continuità della vita è una diretta conseguenza della costituzione temporale di questo ente, che io stesso sempre sono, il cui essere è la temporalità. L'Esserci è “autoestendersi esteso”, «tale autoestendersi noi lo chiamiamo lo storicizzarsi dell'Esserci [...]». Il problema della continuità dell'Esserci è il problema ontologico del suo storicizzarsi²⁸⁰. Pertanto un'analisi della struttura dello storicizzarsi equivale ad una comprensione ontologica della storicità²⁸¹. L'Esserci non è temporale perché è nella storia, bensì esiste storicamente solo in quanto la temporalità è il fondamento del suo essere. L'essere per la morte autentico, come dischiusura prima dell'orizzonte temporale, la finitudine della temporalità, è «fondamento nascosto della storicità dell'Esserci»²⁸² che si storicizza nella decisione anticipatrice per il proprio poter essere autentico. Pertanto, Fink a ragione individua nella morte la cifra della nozione heideggeriana di storicità²⁸³, ovvero in una determinata comprensione dell'essere che Heidegger interpreta come temporalizzazione. Ma la *Zeitigung* non è altro che una storicizzazione dell'*In-der-Welt-sein*, una «costituzione fondamentale dell'esistenza umana»²⁸⁴. Storicità dell'Esserci e storicità del mondo vengono a coincidere solo però previa riduzione del mondo stesso ad esistenziale, come stigmatizza Fink ogni qual volta affronta tematicamente la filosofia del maestro. L'ente intramondano, l'opera, il mezzo sono sin da subito coinvolti nella storicità, così come tutti gli eventi della storia universale e “le catastrofi della natura”²⁸⁵, proprio in virtù di questa trascendenza del mondo e del suo fondamento temporale. Il movimento della trascendenza è il passaggio proprio della finitudine dell'Esserci che nella libertà essenzialmente finita, come suo fondamento senza fondo, progetta il mondo, assodato che il darsi di quest'ultimo è una struttura a priori dell'esistenza, che come tale rimane fuori di qualsiasi iniziativa.

²⁷⁹ Cfr. SuZ § 72.

²⁸⁰ Ibid., tr. it. cit p. 450.

²⁸¹ E quindi valido anche per Heidegger il discorso che abbiamo fatto per Fink per cui una comprensione autentica della storia non può provenire da un ambito extrafilosofico, ma debba essere radicata filosoficamente a partire dall'apertura dell'essere. L'origine della storicità non può esser rinvenuta nella storiografia, ma solo in una “costruzione fenomenologica”, ovvero nella costituzione ontologico-esistenziale dell'Esserci.

²⁸² Cit., ivi, p. 463.

²⁸³ Cfr. NuD, p. 149.

²⁸⁴ Ibid.

²⁸⁵ Cfr. SuZ, tr. it. p. 465.

Onde evitare il rischio di esser condotti troppo in là dalla vastità e complessità dell'argomento, bastino questi accenni, a dir il vero sin troppo ellittici e tralasciamo la tematizzazione heideggeriana della storia universale e dell'origine esistenziale della storiografia²⁸⁶, poiché ai nostri scopi è sufficiente tener fermo il rigetto di un'impostazione della storicità a partire dalla soggettività e dalla soggettivizzazione esistenziale del mondo.

A questo punto Fink passa alla discussione della fase successiva del pensiero heideggeriano in cui ciò che in *Sein und Zeit* era compreso come esistenziale, la comprensione, l'essere nel mondo, la mondità e la temporalizzazione divengono determinazioni dell'essere stesso, della *Lichtung*, e solo in modo riflesso interessano l'Esserci in quanto "pastore dell'essere". Questa fase, cui Fink ascrive soprattutto *Brief über den Humanismus*²⁸⁷ e *Die Ursprung des Kunstwerkes*²⁸⁸ è caratterizzata da una *Wandlung* del concetto di essere e segnatamente di mondo. La verità entra nell'orizzonte di comprensione umano solo poiché l'uomo è posto nella luce dell'essere²⁸⁹, è l'essere stesso che rilascia tempo e spazio e decide della storia e del destino spirituale dell'occidente. Che quella di Essere e Tempo fosse ancora una sorta di *Vor-frage* di un pensiero ancora *unterwegs* «che sta abbandonando la soggettività» verso la "*Licht des Seins*" è sottolineato da Heidegger nello stesso *Humanisbusbrief* del 1947 e nella *Einleitung* all'edizione del 1951 di *Was ist Metaphysik?*. Ma è l'Introduzione alla metafisica il luogo in cui la *Seinsfrage* diviene esplicitamente storica: «Chiedere: "Che cosa ne è dell'essere?": significa non di meno riattuare a ri-petizione (*wieder-holen*) del cominciamento (*Anfang*) del nostro esserci storico-spirituale, per trasformarlo in un altro cominciamento»²⁹⁰. L'occidente è l'originario dominio della potenza dell'essere, la sua storia è storia dell'*aletheia* della svelatezza e velatezza dell'essere stesso; il problema della storia è sussunto al problema della verità come *Aletheia – Unverborgenheit*, apertura della radura in cui l'uomo abita ed è agito, storia diviene pertanto, attività "formatrice" e "commisuratrice" in conformità ad un evento fondamentale²⁹¹. La storia è l'orizzonte del riporsi della domanda circa la *Wahrheit des Seins* ricondotta alla relazione

²⁸⁶ Cfr. SuZ § 75, 76.

²⁸⁷ Nella biblioteca personale di Fink è presente una copia dello *Brief* nell'edizione della Verlag Franke di Bern, datata 1948, è tuttavia probabile che Fink fosse a conoscenza della svolta heideggeriana preparata già nei *Beiträge zur Philosophie*.

²⁸⁸ Un'approfondita analisi del *Denkweg* di Heidegger è condotta nella *Vorlesung Welt und Endlichkeit* del Sommersemester 1949 in particolare in §§16-20 Cfr., EFGA 5/2 pp.331-375.

²⁸⁹ Cfr. WiM, p. 11

²⁹⁰ HGA XL, tr.it. p. 49.

²⁹¹ Ibid.

(*Bezug*) con l'esserci dell'uomo. Di conseguenza, la *Seinvergessenheit* è individuata, in questa fase, a un tempo come l'interdetto fondamentale del pensiero metafisico²⁹² come misinterpretazione e velamento della differenza ontologica tra essere ed ente²⁹³ e motore stesso della storia. Anche in questa fase²⁹⁴ Heidegger tiene fermo che il rapporto tra uomo ed essere non è relazione tra due enti, l'essere non è mai un ente, pertanto qualsiasi categoria ontica si rivela insufficiente nel connotarlo. Il rapporto tra essere ed uomo rimane la vera via della storia, ma non più perché la storicità è il carattere fondamentale del *Dasein*, bensì perché “nella storia dell'uomo si rivela la storia dell'essere, la storia della verità, la storia del mondo”²⁹⁵. A questo proposito è utile citare un passo da *Der Spruch des Anaximander* dove il pensatore di Meßkirch è quanto mai chiaro:

«Der ekstatische Charakter des Da-seins jedoch ist die für uns zunächst erfahrbare Entsprechung zum epochalen Charakter des Seins. Das epochale Wesen des Seins ereignet das

²⁹²Vedi anche nei *Beiträgen*: «Ein Versuch, vom Vorstellen des Seienden als solchen in das Denken an die Wahrheit des Seins überzugehen, muß, von jenem Vorstellen ausgehend, in gewisser Weise auch die Wahrheit des Seins noch vorstellen, so daß dieses Vorstellen notwendig anderer Art und schließlich als Vorstellen dem Zu-denkenen ungemäß bleibt. Dieses aus der Metaphysik herkommende, auf den Bezug der Wahrheit des Seins zum Menschenwesen eingehende Verhältnis wird als Verstehen gefaßt. Aber das Verstehen ist hier zugleich aus der Unverborgenheit des Seins her gedacht. Es ist der ekstatische, d. h. im Bereich des Offenen innestehende geworfene Entwurf. Der Bereich, der sich im Entwerfen als offener zustellt, damit in ihm etwas (hier das Sein) sich als etwas (hier das Sein als es selbst in seiner Unverborgenheit) erweise, heißt der Sinn (HGA LXV p.223). E *Che cos'è metafisica?*: „Sinn von Sein“ und „Wahrheit des Seins“ sagen das Selbe. (Cit WiM, op. cit. p.13).

²⁹³ Cfr. in particolare SuZ, §1, §6.

²⁹⁴ Ad essere filologicamente rigorosi ora che si dispone, a differenza di Fink, della *Gesamtausgabe* di Heidegger, possiamo certificare che tale *Wandlung* dall'impostazione analitico esistenziale all'ontologia speculativa decisivo si ha in un complesso di testi e corsi universitari precedenti lo *Humanismusbrief*; citiamo i celebri *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* del 1936-38, i corsi entrambi intitolati *Vom Wesen der Wahrheit*, il primo del *Wintersemester* 1931/32 (HGA XXXII) sulla dottrina platonica della verità e il secondo del 1933/34 dove troviamo un'accurata interpretazione del frammento 53 di Eraclito in cui già si evince il passaggio dall'analitica esistenziale a una filosofia dell'Ereignis: Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους. In questo frangente, similmente a Fink, il Πόλεμος, *der Kampf* è inteso come «was das Seiende im Ganzen bestimmt», un movimento dell'essente in totalità che presiede e governa i πάντα. *Der Kampf* è la forza (*Macht*) che domina attraverso(*durchherrscht*) l'essere dell'ente, e che si mostra come «il porre e mantenere in essere mentre lo (l'essere dell'ente) lascia nascere al fine di tenerlo saldo. Origine dell'essere.» (cit HGA XXXVI/XXXVII p. 93). L'ente è quindi già determinato da un'apertura, un evento originario. L'interpretazione del venir fuori dell'ente nel mondo come lotta, dell'origine dell'essere tra *Welt* ed *Erde*, sarà tematica poi in *Die Ursprung des Kunstwerkes* del 1935 scritto in cui prima dello *Humanismusbrief* si prefigura la *Kehre*; la gestazione dell'opera inizia come possiamo evincere da una lettera tra Heidegger e E. Blochmann già nel 1931 (cfr. M. Heidegger / E. Blochmann, J. Stork (hrsg.) *Briefwechsel 1918-1968*, Marbach, 1989, p. 89), possiamo quindi inferire che la *Kehre* del pensiero heideggeriano inizi già in nei primi anni 30.

²⁹⁵ NuD, p. 150.

ekstatische Wesen des Da-seins. Die Ek-sistenz des Menschen steht das Ekstatische aus und wahrt so das Epochale des Seins, zu dessen Wesen das da und somit das Dasein gehört»²⁹⁶

L'accadere storico non è più soltanto umano ma in primis *Ereignis des Seins*, è l'esistenza stessa che avviene l'essenza estatica del *Da-sein*, la quale è esperibile solo a partire dal carattere epocale dell'Essere. Questa concezione diviene particolarmente chiara quando Heidegger imposta la problematica a partire dalla storia dell'essere che si annuncia nel pensiero. Se infatti l'essere è annuncio, il luogo privilegiato di questo annuncio, similmente a quanto avviene per il *telos* razionale in Husserl, è la storia del pensiero occidentale culminante nel nichilismo e nell'epoca della tecnica come fase destinale e terminale dell'oblio dell'essere. Il rapporto con l'essere è quindi per il secondo Heidegger lo spazio della storia. Nello *Spruch* Heidegger è ancora una volta chiaro:

«Griechisch meint in unserer Redeweise nicht eine völkische oder nationale, keine kulturelle und keine anthropologische Eigenart, griechisch ist die Frühe des Geschicktes, als welches das Sein selbst sich im Seienden lichtet und ein Wesen des Menschen in seinen Anspruch nimmt, das als geschickliches darin seinen Geschichtsgang hat, wie es im >Sein< gewahrt und wie es aus ihm entlassen, aber gleichwohl nie von ihm getrennt wird».²⁹⁷

La storia dell'occidente (*Abend-land*) è per Heidegger la storia dell'accadere dell'essere nella verità, accadere che si dà per lo più sotto la forma dell'oblio di questa storia nel progetto metafisico. In questo modo la storia del pensiero è letta senza soluzione di continuità, ma non perché aristotelicamente Heidegger legga la filosofia come un sapere cumulativo, «la ricerca di dipendenze e influenze tra i pensatori è frutto di una incomprensione del pensare»²⁹⁸ - ma perché ogni pensatore, ogni pensiero è luogo epifanico di manifestazione dell'invio dell'essere: è l'essere che dà da pensare, il *logos* il luogo dell'annuncio.

Fink reputa tale impostazione ancora una volta carente: se la prima effettivamente riduceva la storia a un carattere del Dasein residuo del soggettivismo kantiano nella soggettivazione di Spazio e

²⁹⁶ HGA V, cit. p. 338.

²⁹⁷ Ivi, p. 336.

²⁹⁸ Ivi, tr. It. P. 345.

Tempo, questa seconda teorizzazione sfugge ad ogni tentativo di presa nel «vuoto di un universale che si spegne a poco a poco»²⁹⁹. Per Fink l'orientamento eccessivamente "logico" della *Seinsfrage* – il linguaggio come casa dell'essere – e l'auspicio di un nuovo linguaggio che annunci un nuovo evenire dell'essere, pecca per usare l'espressione di Anders, altro feroce critico della filosofia heideggeriana, di *Scheinkonkretheit*³⁰⁰. A Heidegger sfugge il carattere spazio-temporale dell'essere e del mondo, la sua capacità produttiva di tradursi in un'immanenza. L'essere corre il rischio di diventare *Sache des Denkens* astratta e di sublimarsi in un concetto. Tale spazio-tempo dell'essere, questa dimensione produttiva né oggettiva né soggettiva è il mondo, che non è né l'orizzonte intenzionale husserliano, né un esistenziale, «bensì si intende l'universo, il mondo intero»³⁰¹. Pur non rinunciando all'impostazione speculativo-trascendentale heideggeriana, Fink concretizza il *Seyn* nel *kosmos* e nella *physis* in quanto orizzonte sorgivo dello *hen panta*, con cui l'uomo è sempre in un determinato rapporto. Tuttavia non è solo l'essere a determinare il pensiero, sebbene Fink conceda che l'idea per cui l'uomo sia il creatore del pensiero sia un tale a partire dalla modernità, eppure il momento del mondo, l'esperienza ontologica, come abbiamo visto, non è mai scindibile dal progetto concettuale³⁰², i due momenti si armonizzano come intelletto e sensibilità kantiane: da un lato l'apertura costitutiva dell'uomo al mondo permette che il mondo e quindi l'essere "si annunci" nel *Dasein*, dall'altro è però il *Dasein* stesso, nel suo esser nel mondo a progettare la compagine mondana. Occorre tener ben fermo questo punto perché sarà decisivo nella comprensione delle differenze ermeneutiche tra i due pensatori.

Volendo azzardare qui in via del tutto ellittica, Fink potrebbe fare benissimo a meno dell'essere in quanto vuoto, relegandolo ad una funzione del *logos* umano che dice l'entità della cosa mondana essenzialmente nell'*ontologische Entwurf* in cui progetta il suo essere nel mondo. «Non è allora il rapporto con l'essere la stessa cosa del rapporto con il mondo, non viene pensata ogni volta la stessa apertura estatica dell'uomo?»³⁰³ si chiede Fink. Assolutamente, il concetto heideggeriano di essere è pensato a partire dal *logos*, dal linguaggio, e non potrebbe essere altrimenti visto che il nesso tra *logos* ed essere è un qualcosa di strutturale al *logos* stesso. Per Fink come vedremo, per cui l'essere è solo

²⁹⁹ NuD., p. 151.

³⁰⁰ A tal proposito cfr. *Die Schein-Konkretheit von Heidegger Philosophie* in G. Anders, *Über Heidegger*, a cura di G. Oberschlick, C.H. Beck, München, 2001.

³⁰¹ Ibid.

³⁰² GaP, Tr. It. P.116.

³⁰³ Ibid.

un altro modo per indicare l'avvenire del mondo, il linguaggio non è sufficiente, se non per via allusiva, a cogliere tale avvenire, che si manifesta piuttosto nei fenomeni fondamentali dell'esistenza, su tutti nel gioco come simbolo. Mondo che per sua natura è qualcosa di ontologicamente diverso dal *Seyn* o dall'*Ereignis* heideggeriano e dalla *Lichtung*, anche se pensato come *Geviert*. Ci vediamo costretti ad anticipare una differenza tra le due filosofie che diverrà più chiara nell'interpretazione di Eraclito. Per Heidegger il disvelamento – l'*aletheia* appartiene essenzialmente all'essere stesso a partire da un rapporto con la *lethe* che si dà essenzialmente storicamente. La *Lichtung* è la modalità in cui l'essere vige (*waltet*) in ogni svelare, è presente l'essere, ma mai in maniera compiuta. Anzi possiamo dire che il velamento sia la maniera in cui innanzitutto e per lo più l'essere avviene nella storia, segnatamente nella storia della metafisica, il fenomeno del nichilismo è del tutto interno per Heidegger a questo movimento.

In tal modo – osserva acutamente Fink – «il velamento appartiene all'essere, allora, più come l'ombra appartiene alla luce, non come l'abissale notte senza luce»³⁰⁴. Questo è un punto fondamentale che verrà meglio in chiaro in seguito all'interpretazione della diade notte e giorno, cielo e terra, Ade e Dioniso. È innegabile che in Fink agiscano molte suggestioni di questa seconda fase della filosofia heideggeriana, come l'essere come dis-velamento, il concetto di *Abgrund* o la quadratura cielo/terra divini/mortali, l'essere come darsi dinamico della trascendenza nell'immanenza umana nella storia, ma soprattutto l'emancipazione della verità da una componente soggettiva, eppure il mondo in Fink si distingue dall'essere heideggeriano proprio perché è il prodotto di due principi ontologici differenti, opposti eppure convergenti. Per Heidegger, in cui pur è presente l'elemento tellurico che pone l'ente nell'aperto³⁰⁵, la *lethe* è ombra della *a-letheia*, ma entrambe sono prestazioni della *Lichtung*. La *Lichtung* è *Ereignis der Welt*. Fink, come è emerso, contesta la centralità del solo elemento diradante come fenomeno originario ravvisandone «il culmine estremo della platonica metafisica della luce»³⁰⁶, in cui prevale solo l'elemento rischiarante, il cielo, laddove per il filosofo di Konstanz, come si vedrà è l'elemento oscuro dell'indifferenziato, la *physis*, l'abisso indicibile che presiede all'apertura dell'ente, una controparte ontologicamente equivalente se non precedente al rischiaramento. Fink ravvisa in ciò una dimensione ontologico-fondativa anteriore alla

³⁰⁴ NuD., p. 151.

³⁰⁵ Cfr. *Die Ursprung des Kunstwerkes* in HGA V

³⁰⁶ cit., SuM, p. 254.

Lichtung – die Bewegung der Welt - che in Heidegger non è data. Approfondiremo questo punto analizzando la differente interpretazione che i due filosofi danno della relazione tra *hen* e *panta* nel seminario *Heraklit*.

Se per Heidegger “*die Welt weltet*” solo in quanto rischiarata e perviene all’ambito aperto dell’esistenza per l’uomo³⁰⁷ a partire da un altro (l’essere), per Fink è l’uno, lo *hen panta*, la *physis* come potenza generativa a costituire il piano trascendentale. Lo *hen-panta* è tale solo a partire dalla *Streit*, dalla lotta di questi due elementi che non sono evanescenti come la *Verborgenheit* e *Unverborgenheit* heideggeriane, ma intese in senso propriamente cosmologico³⁰⁸. Pertanto, ritornando alla centralità della storicità, per Fink la storia del pensiero non può esser altro che la domanda intorno a questo *hen panta*, a questo movimento sotterraneo che accade anche al di là del linguaggio e del pensiero, e che riluce, oltre che nelle filosofie e nei progetti ontologici via via affacciandosi al soglio della storia, nei fenomeni fondamentali dell’esistenza. L’uomo *als Fragment*, o meglio la sua esistenza sia storica che sociale e finanche biologica nella separazione tra uomo e donna, è il luogo in cui tale movimento del mondo avviene ma in un modo mai completamente dispiegato come *Schau-spiel*, come gioco in cui è mimato tale accadere stesso. Di conseguenza, la storia è in maniera fondamentale storia della domanda trascendentale, storia dei progetti ontologici, in cui il mondo per lo più si sottrae: quanto più radicalmente la filosofia pensa l’essere dell’ente nel *ti*, tanto più la cosa, il mondo si sottrae nella differenza cosmologica, pur mantenendosi nella contesa e nel suo *walten* come ciò che si cela. Quanto maggiormente essente si pensa l’ente nella totalità, tanto più pensiamo il mondo nei termini dell’ente, della sostanza, perdiamo di vista la sua dimensione originaria. Essendo il mondo per Fink svincolato dalla dimensione logica, il progetto ontologico rimane una possibilità che tuttavia non lede il suo intrinseco movimento di *genesis* e *phthora*; la storia come progetto concettuale dell’essere, pertanto, è una possibilità e non necessità dell’Esserci. Mentre per Heidegger la dimensione della storicità è aperta dalla comprensione dell’essere, qui in Fink è il dare essere, spazio e tempo del mondo, il dar essere dell’*unum* a dar via al *Geschehen* su cui solo secondariamente si innesta il progetto ontologico come progetto dello *on* da parte del *logos*. Prima di questi due termini è però sempre lo *hen panta*, l’orizzonte trascendentale cui il comprendere si

³⁰⁷ «Mondo è radura dell’essere in cui l’uomo sta fuori a partire dalla sua essenza gettata». Cit. *Lettera sull’umanismo* tr. it. p.84.

³⁰⁸ Per la verità la concezione cosmologica di Fink è per certi versi simile a quella esposta da Heidegger nella conferenza *Das Ding*,

relaziona sempre come *homologhein* in maniera assai simile all'impostazione del nesso ontologico in Eraclito. Da questo punto di vista, per Fink a differenza di Heidegger e Husserl è giustificata la rivendicazione di una certa centralità nella storia dell'ominazione, dell'esistenza greca come momento in cui «l'essere stesso si pensa e giunge alla parola»³⁰⁹. In Husserl non è chiarito perché tra tutte le umanità esistenti il *telos* razionale della storia debba necessariamente irrompere in Grecia e configurarsi come compito e destino proprio dell'umanità occidentale. Ci sembra di ravvedere qui la secolarizzazione di una certa escatologia ebraica in cui l'uomo occidentale, e solo quello, figura come il destinatario di un'elezione. Non diversamente stanno le cose in Heidegger, è del tutto arbitrario ed infondato il motivo per cui proprio nel linguaggio greco e tedesco della filosofia occidentale si dia l'annuncio e l'avvento dell'essere, e perché la storia sia sostanzialmente il destino dell'obliarsi dell'essere stesso culminante nell'epoca della tecnica in una sorta di hegelismo rovesciato, senza che sia dato il piano fondante la *Lichtung*. Qui non si intende dire che tali categorie siano improduttive, ognuna ha naturalmente il suo fondamento, eppure entrambe partono da un assunto dogmatico ingiustificato. Fink, invece, può pensare la storicità a partire dalla Grecia, a partire dalla constatazione fenomenologica alquanto banale di una preesistenza produttiva del cosmo, che come tale, non è posto né da un dio né da un uomo. Posto il mondo come lo *hen panta*, la *physis* come trascendentale al di là di qualsiasi particolare *ontologische Entwurf*, si può inferire, ed è questa una verità storica oltre che filosofica, l'assoluta centralità del pensiero filosofico greco in quanto il primo ad aver colto tale carattere del mondo, la sua *genesis* e la *phthora* in termini non più mitici.

Tale orizzonte inaudito apre per la prima volta nel pensiero dell'uno-tutto lo spazio essenziale della verità in cui tutte le generazioni future dimorano filosofando. L'origine greca è il luogo originario della storia in quanto il mondo si annuncia senza la mediazione della differenza ontologica, differenza che inizierà a configurarsi a partire dall'espulsione del movimento nella filosofia di Parmenide e di Zenone. Da questo punto di vista, la ripresa, delle domande della filosofia antica l'origine sorgiva della storicità dell'occidente come progetto del mondo, culminante con la riduzione della *physis* stessa a *Bestand* risponde alla necessità di interrogare il fondamento dell'occidente stesso, di comprendere le radici del nichilismo contemporaneo. Non è un caso che Fink vi si rivolga proprio all'indomani della più grande tragedia della storia occidentale. Per quanto riguarda noi uomini dell'epoca della tecnica, andando oltre lo stesso Fink, possiamo azzardare che essa più che oblio

³⁰⁹ GaP, tr. it. p. 17

dell'essere, come voleva lo Heidegger della *Frage nach dem Technik*, sia oblio della *physis*, della dimensione originaria e veneranda manifestatività delle cose di cui l'attuale crisi ecologica è la più devastante e terminale manifestazione; l'uomo contemporaneo è un uomo senza mondo che ha completamente mediato nella tecnica il suo rapporto con la *physis*. Ripensare lo *hen-panta*, ripensare la *physis* come si è data nel suo primo progetto ontologico può costituire una chiave di decodifica del nichilismo tecnico, oltre che dei presupposti del progetto agente dietro la storia dell'Occidente, e una possibilità del suo superamento, come superamento dell'antropocentrismo umanista³¹⁰. Del resto nella direzione di una *Überwindung des Humanismus* va il tentativo dello stesso Fink di fondare l'etica nella fisica, a partire dalla posizione e dalla relazione che l'uomo intrattiene con il mondo. Questa operazione condotta da Fink proprio a partire dal corso *Natur, Freiheit Welt* del 1951/52, appena un anno dopo *Zur ontologische Frühgeschichte der Raum Zeit Bewegung*, è possibile solo a partire dall'interpretazione della filosofia antica. Fondare l'etica nella fisica vuol dire «l'autodeterminarsi totale dell'umanità nel modo secondo cui l'uomo vive nella totalità dell'ente, nel mondo. Tale vivere lo chiamiamo il costume (*Sitte*)»³¹¹. I costumi ovvero l'abitare (*Wohnen*) dell'uomo nel mondo costituente la storia dell'umanità, sono il modo in cui il *Dasein* esperisce il velamento (*Bergung*) e l'esposizione (*Aussetzung*), ma il modo di vigere del mondo, la contesa tra cielo e terra, la dialettica tra *apeiron* e *peras*, tra de-individuazione e individuazione, tra Luce e Notte, tra *agathon* e *chora*, *nous* e *ananke*, che si concretizza nel regno del costume con la contrapposizione tra *nomos* e *physis*, tra libertà e radicamento. Essi presuppongono e sono concrezione storica proprio del progetto ontologico della filosofia antica che per prima ha pensato la potenza del mondo, dello *hen panta*, come Luce (*Licht* ma anche *Lichtung*) in quanto *Grenzlose-Begrenzende*, il regno dell'individuazione delle cose, e la *Erde* «la sorreggitrice del tutto, il grande principio materno del mondo»³¹². Questa coppia concettuale che sotto differenti simboli intende il medesimo, percorre e si riverbera in tutta l'ontologia antica a partire dal frammento di Anassimandro, passando per i simboli eraclitei notte giorno, fulmine e fuoco, divini e mortali, fino ad arrivare alla genesi del cosmo nel *Timeo* platonico a partire dalla *methexis* della *ousia* con la *chora*.

³¹⁰ Fink per umanesimo intende tutta quella tradizione soggettivistica occidentale che caratterizza l'uomo a partire dalla differenza con l'ente altro (es. lo *zoon logon echon* aristotelico, l'uomo come animale politico, o l'uomo concepito dalle religioni come immagine dei o ancora alla maniera di Scheler a partire da una determinata relazione con lo spirito e quindi con la storia)

³¹¹ NFW, p. 69.

³¹² Ivi, p. 73.

La greccità, quindi, «rappresenta quell'ora del mondo in cui l'uomo si separa dal fondamento naturale del suo esserci ed insorge contro l'intero dell'ente facendo con ciò ingresso nella destata libertà del sé», dando in questo modo una scossa alla storia, essa è a un tempo il luogo del pensiero della *physis*, ma anche dell'inizio del suo dominio nel progetto ontologico nel costume e del nostro attuale estraniamento dinanzi ad essa. Fink è particolarmente puntuale a cogliere questo aspetto:

«La nostra apertura al mondo non è caratterizzata da un'opposizione rispetto alla natura? E poiché le stiamo di fronte, poiché a causa della nostra libertà non ne siamo più inclusi, pur dipendendone nei nostri bisogni e nelle nostre necessità, essa si mostra come il limite della nostra libertà, ciò in cui e contro di cui la nostra libertà deve sempre imporsi ed affermarsi, appunto sottomettendola. Da questa esperienza nasce lo sforzo moderno, volto a garantirsi il dominio umano sulla natura»³¹³

La storia dell'essere occidentale è la storia di un'espulsione a partire dal levarsi della libertà umana nell'esistenza greca, che è innanzitutto nelle sue prime parole esperienza del *peras*, della finitudine in relazione al fondamento non limitato che presiede alla limitazione. In questa espulsione alberga tuttavia la presa di distanza che da sempre costituisce il *pathos* della filosofia in cui il giusto ordine del kosmos è colto dallo sguardo teoretico. Ciò costituisce la singolare tensione dell'esserci greco che fonda lo spirito, i costumi e la storia dell'Occidente per cui la potenza della *physis* e la potenza dello spirito, del *nous*, del progetto dell'ente, si danno contemporaneamente, «per cui in questo istante di passaggio del mondo entrambi gli ambiti si trovano aperti in una dimensione originaria che in seguito non sarà più ripetibile»³¹⁴.

A questo punto gli orizzonti della ricerca sono stati completamente chiariti e dispiegati andremo quindi ad analizzare il luogo dove per la prima volta l'esperienza del limite e dell'illimitato fondamento del mondo è venuta a pensiero: Anassimandro.

³¹³ GaP, tr. it. p. 20.

³¹⁴ GaP, tr. it. p. 21.

IV Anassimandro: ovvero sul limite

4.1 La rilettura aristotelica della storia della filosofia: *hyle kai hypokeimenon*

La filosofia antica inizia con un grande getto, e chiama l'esserci alla domanda fondamentale circa lo *on*, il *ti estin*, essa domandando cos'è l'ente, cos'è l'essere dell'ente, si configura sin dall'inizio come onto-logia³¹⁵ in quanto domanda il nesso tra il *logos* e lo *on*:

«La relazione fra l'on, l'ente, e il logos, il discorso, resta sempre, per la filosofia antica, l'orizzonte del lavoro intorno al concetto di essere e ciò anche laddove essa lotta contro lo spirito del linguaggio»³¹⁶

L'essere diviene problematico, la comune rappresentazione della realtà, il costume, il mito, gli dei cittadini, la tradizione vengono posti in questione a favore di un nuovo modo di domandare volto a individuare il principio – *arche* – e fondamento della realtà. Il progetto dell'essere dell'ente è pensato a partire dal suo radicamento nella *physis*, l'ente posto in questione è pensato in un *logos* che annuncia la *physis*³¹⁷. Da questo punto di vista, possiamo inferire con Fink, che il progetto ontologico

³¹⁵ Fink è abbastanza esplicito a riguardo: «La filosofia, sin dal primo giorno della sua storia è ontologia. Ed essa resta tale finché si trova nella scia dei greci». (GaP, tr. it. p. 81).

³¹⁶ GaP, tr. it. p. 59. Tale lotta contro lo spirit del linguaggio, è a nostro perere duplice, da un lato essa è *Überwindung* della *natürliche Einstellung*, pertanto il linguaggio filosofico in quanto linguaggio originario attinge a una dimensione più profonda rispetto alla chiacchiera, in secondo luogo essa lotta contro i limiti stessi del linguaggio, la sua finitudine ipotetica che impedisce la diretta traduzione se non per via allusiva della cosa e del mondo.

³¹⁷ Cfr. ivi, tr. it. p. 71.

si configura nella fase iniziale della filosofia come nesso fisio-logico tra *logos* e *physis*³¹⁸. Non a caso nel pensiero dei primi filosofi, i *physiologoi*, riluce un atteggiamento umano fondamentale che arriva a cogliere l'oscuro fondamento dell'ente in totalità che penetra nel cuore stesso dell'uomo in cui egli, unico tra tutti i viventi che deve progettare nel concetto il suo *Da-sein*, accende mediante la *sophia* “per se stesso una luce”³¹⁹. Ad essere in questione nel pensiero dei vari Talete, Anassimene, Anassimandro, Eraclito ed Empedocle non è mai semplicemente l'elemento materiale, l'acqua il fuoco, l'aria, ma una comprensione delle strutture d'essere implicite in quei modelli³²⁰. È qui in questione la generazione ontologica dell'ente dall'uno originario che si annunciava nei presocratici come nesso tra *hen* e *panta* e tra *peras* e *apeiron*, tradita poi, secondo Fink, nell'ipostatizzazione platonica dal rapporto tra *ousia* e *gignomena panta* e nel rapporto tra la *hyle* che come *hypokeimenon* e gli *antikeimena*. Di questo tratto progettuale fondamentale della filosofia si era avveduto anche Nietzsche quando scriveva:

«La filosofia greca sembra iniziare con un'idea inconsistente, cioè con l'affermazione che l'acqua è l'origine e il grembo materno di tutte le cose. È veramente necessario soffermarci su questo punto, e prenderlo sul serio? Sì e per tre ragioni: in primo luogo, perché tale proposizione dichiara qualcosa riguardo l'origine delle cose; in secondo luogo, perché fa ciò prescindendo dalle immagini e dalle favole, in terzo luogo, infine, perché in tale proposizione è contenuto [...] il pensiero: tutto è uno»³²¹

La diagnosi nietzschiana del pensiero ontologico come intuizione dell'unità è fatta propria da Fink, il quale inizia l'interpretazione di questo movimento originario a partire dal libro A della *Metafisica* aristotelica³²² dove viene per la prima volta nella storia della filosofia affrontato il

³¹⁸ Per un'approfondita ricognizione storica e teoretica della prima ontologia come “ipotesi fisiologica” si rimanda a L. Laino, *Salvare i fenomeni*, op.cit.

³¹⁹ Cfr Eraclito Fr. DK B26.

³²⁰ Nel già menzionato documento E15 330 Fink determina l'orizzonte problematico della *Vorlesung* a partire dai nessi tra *Sein und Schein*, *Sein und Zeit*, *Sein und Raum*, *Sein und Bewegung*, *Sein und Nichts*.

³²¹ F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, op. cit.

³²² Fink da studente aveva già familiarità con l'interpretazione fenomenologica di Aristotele di Heidegger, nel *Nachlass* è infatti presente con codice E15 439, un quaderno risalente al 1931 dal titolo *Heidegger und die Interpretation aus der antiken Philosophie (Aristoteles)*, che contiene gli appunti sul corso *Aristoteles Metaphysik IX 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, oggi in HGA XXXIII. Un primo tentativo interpretativo della *Metafisica* aristotelica risale al 1936/37 come testimonia il documento E15 391 depositato presso l'Archivio Fink di Mainz e dell'*Universitätsarchiv* di

problema di questa storicità stessa come domanda circa il principio dell'ente³²³. Aristotele è la prima testimonianza effettiva di un canone storico della filosofia a partire da un'indicazione, provvisoria, di ciò che la filosofia è: sapere delle *archai*³²⁴ e degli *aitia*, la scienza che investiga l'ente in quanto ente – *episteme he zete to on he on*³²⁵. La modalità di relazione di Aristotele con la storia della filosofia è essenzialmente ermeneutica, ossia a partire da una determinata posizione speculativa, viene affrontata l'interpretazione delle filosofie precedenti, interpretazione che nasconde sempre il rischio, non rispondendo ai canoni della dossografia, di interpretare a partire dal presente e dalla sua concettualità il passato. Purtroppo, il genuino interrogare filosofico che mira ad interpretare la storia del sapere come storia della domanda ontologica fondamentale a partire da un progetto ontologico, non può sottrarsi a questo rischio, ogni interpretazione risente sempre di un determinato a priori teorico-concettuale, un'interpretazione filosoficamente neutra rimane impossibile; le modalità e i fini dell'interpretazione storico-filosofica in Aristotele e Fink sono la medesima entrambi si relazionano al passato a partire dal proprio progetto ontologico. La filosofia è per entrambi essenzialmente movimento del sapere dall'*aisthesis* fino all'*episteme* e al *sophon*; tale movimento culmina con l'individuazione del fondamento, da Aristotele individuato nella quadruplicità delle cause dell'entità dell'ente, in cui in particolare la causa motrice riveste, in quanto atto puro, un ruolo

Freiburg consistente in un quaderno di appunti personali. Il *Gedankengang* dell'interpretazione appare assai simile a quello delineato nelle *Grundfragen*: dopo un'analisi delle varie forme di sapere dall'*aisthesis* alla *sophia* («*die Seiligkeit der Erkenntnis als das Freisein des Erkennens auf dem Grunde einer menschlichen Natur*»), con un confronto prefigurato anche nella *Vorlesung* con la *Vorrede* della *Phänomenologie des Geistes* di Hegel, Fink passa all'analisi della filosofia *Wissenschaft* di *Prinzipien* (*archai*) e *Ursachen* ovvero del terzo capitolo del libro A. Così come nelle *Grundfragen* anche qui gran parte dell'interpretazione insiste sul passo 983 a 26 ss. riguardante la quadruplicità delle cause, senza tuttavia affrontare tematicamente il pensiero presocratico. Il quaderno contiene complessivamente la discussione dei primi 3 libri della *Metafisica* e tocca il problema della filosofia come scienza dell'essere e i rapporti tra uno ed essere, essere e verità, lasciati da parte nelle *Grundfragen*.

³²³ Werner Jaeger nel suo celebre *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Weidmann, Berlin 1955, tr. it. a cura di E. Berti, Sansoni, Milano 2004) sottolinea come «il famoso sguardo di insieme sull'evoluzione filosofica da Talete a Platone contenuto nel primo libro della *Metafisica* è orientato in senso strettamente filosofico: serve alla deduzione dei quattro principi che Aristotele pone a fondamento della metafisica e non ha, come si è spesso creduto un intento storico, bensì un intento sistematico. [...] Nella fase più tarda della sua attività, questa forma di considerazione si amplia invece in una storia universale delle scienze: esorbita largamente dall'originario schema sistematico ed assume l'aspetto di una disciplina autonoma, dominata soltanto dalla preoccupazione della materia» (Ivi, cit. p. 550). Aristotele condividerebbe con Heidegger e con Fink, secondo le parole di Jaeger un'esigenza teoretica e non storiografica nell'analisi della storia della filosofia, impostandola esplicitamente come storia del problema dell'essere in quanto causa e principio dell'ente.

³²⁴ L'impostazione della questione del fondamento a partire dall'*arché*, e dalla discussione del passo *Metaph. A7 988b* risente dell'influenza heideggeriana in particolare in *Vom Wesen des Grundes* (cfr. HGA IX pp. 123 ss.)

³²⁵ *Met. Γ* 1003 a 21.

primario nell'origine ontologica dell'ente³²⁶, in Fink nel mondo come l'assoluto me-ontico, il fondamento senza fondamento. Per entrambi quindi la *physis* può dirsi l'origine del movimento ontologico, la differenza tra le due impostazioni emergerà in seguito nel corso della trattazione. Iniziamo a tener fermo come lo Stagirita connota l'*arche* come “*to proton einai hothen e estin e gignestai e gignosketai*” – essere il primo termine da cui qualcosa è, o diviene, o è conosciuto: il fondamento primo dell'ente è il primo per il sapere³²⁷. Tale immagine del compiersi del filosofare in un movimento speculativo indirizzato esplicitamente verso il fondamento, rispecchiante l'autentico stato delle cose, in una sorta di equazione parmenidea tra *einai* e *noein*³²⁸, è sicuramente uno degli elementi di continuità più interessanti tra la filosofia aristotelica e la cosmologia di Fink, fermo restando che però, nel caso del fenomenologo il rispecchiamento avviene sempre per via allusiva in un determinato progetto ontologico³²⁹. Se tuttavia assumiamo che per entrambi i pensatori la filosofia è un movimento³³⁰ che nasce dalla relazione sussistente tra la finitezza umana e la totalità dell'ente, tra *Welt* und *Endlichkeit*, movimento che per Fink interessa a dir il vero tutta la storia della filosofia fino alla *Phenomenologie des Geistes* con il suo itinerario dalla sensibilità alla ragione. Per Fink il

³²⁶ In Aristotele c'è sempre un rispecchiamento tra forme di sapere ed oggetto conosciuto, tra sapere ed essere, pertanto quanto più è universale la sapienza tanto maggiore e originario sarà l'essere dell'ente conosciuto. «ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀλήθειας (sicché ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere)» cit. *Met.* A 993b 30.

³²⁷ Cit. *Met.* Δ 1013a 18. A tal proposito Heidegger in *Sull'essenza e sul concetto della ΦΥΣΙΣ. Aristotele Fisica B1* in HGA IX, tr. it pp.193-255, identifica l'*arche* in maniera duplice: «ciò da cui qualcosa prende avvio e inizio» e «ciò che contemporaneamente, in quanto è questo avvio e questo inizio, si protende oltre ciò che d'altro da essa muove, e così lo ritiene e quindi domina» (ivi, p. 201). Archè in quanto principio e fondamento è inizio e dominio, avvio (*Ausgang*) e disposizione (*Verfügung*), “disposizione che avvia e avvio che dispone”. Vedremo come sostanzialmente tale definizione è grosso modo condivisa dallo stesso Fink.

³²⁸ A tal proposito cfr. W. Marx, *Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden*, Rombach, Freiburg 1972 di cui riportiamo un passo: «Im corpus aristotelicum finden wir wiederholt die Wendung «*to on leghetai pollacos*»: Seiend wird auf vielfältige Art gesagt. Die Mehrdeutigkeit philosophischer Grundbegriffe ist für Aristoteles nicht lediglich eine lästige und möglichst auszuschaltende Folge ungenauen Umgangs mit der Sprache, sondern eine innere Mehrfältigkeit der Sachen selbst, auf die zu achten und die zu entfalten einen wesentlichen Teil seines Philosophierens ausmacht» (ivi, p. 30). Il testo è presente nella biblioteca personale di E. Fink.

³²⁹ Da questo punto di vista, la differenza ontologica costituisce sempre uno scarto inaggrabile per il discorso filosofico che dice lo *hen panta* sempre metaforizzandolo e traducendolo. L'irrompere dell'ente dal suo sostrato oscuro nella chiarezza della manifestatività è tale sempre a partire da un *logos* che come una fiaccola rischiara l'ente progettando il suo essere. Eppure il mondo costituisce una riserva, un ambito, un'alterità mai completamente esauribile da parte del *logos*, da questo punto di vista la gnoseologia di Fink è più vicina a una riproposizione cettica dell'*eikos logos platonico*, al discorso verosimile che nel dire la genesi del mondo, dell'ente nella sua totalità deve necessariamente affidarsi a vie traverse quali la *dianoia* o il simbolo.

³³⁰ «Non la *sophia* in quanto tale è possibile per l'uomo, bensì la *philosophia*: quel modo dell'esistenza in cui egli si progetta in direzione del sapere di più, in cui erompe da tutte le limitazioni, e par quanto gli è possibile, si sforza di raggiungere il sapere più alto tendendo verso di esso. La filosofia è il movimento del sapere finito verso l'infinito: in quanto opera umana essa è una via» cit. GaP. Tr. it. p. 55.

movimento del pensiero è essenzialmente *mimesis* e traduzione del movimento del mondo rispecchiato nel progetto ontologico e nel movimento del sapere, nell'*Erscheinen* del mondo nel *logos*, nel simbolo e nei fenomeni dell'esistenza; per Aristotele il movimento della *sophia* in quanto *episteme* è commisurato a una certa struttura dell'ente *episteton* che si attua essenzialmente come movimento dal particolare all'universale, dal fenomeno alla causa, di cui *proton kinoun* è una declinazione eminente in quanto atto e inizio stesso del movimento fisico ed ente. Il movimento del sapere mima la struttura ontologica dell'ente, di conseguenza una conoscenza è tanto più vera quanto più lo è il suo ente tematico. Da questa prospettiva, è importante sottolineare come un riferimento essenziale per l'interpretazione finkiana di Aristotele, sebbene connotata come "metafisica"³³¹ sia il testo di Walter Bröcker *Aristoteles*³³² in cui la nozione di *Bewegung* è la chiave interpretativa principale della filosofia aristotelica³³³: dal movimento filosofico da *aisthesis* a *sophia* fino alla teoria dell'essere, della temporalità, dell'essenza, dell'anima, del linguaggio, e di Dio³³⁴. Il concetto di *Bewegung* nella sua accezione cosmica sarà, come vedremo centrale nell'interpretazione finkiana di Aristotele e degli Eleati in *Zur ontologische Frühgeschichte der Raum Zeit Bewegung*.

Ciò che vien messo alla prova in questa interpretazione dell'interpretazione è il suo assunto fondamentale l'identificazione dell'*archè* e segnatamente di un senso della *physis* come *hyle kai hypokeimenon*. Pur concedendo sicuramente ad Aristotele una maggiore vicinanza con il sapere antico (è praticamente certo che disponesse delle opere dei filosofi preplatonici complete e non in frammenti come ci son pervenute), tuttavia la lente distorcente che vizia l'interpretazione consiste nell'impostazione metafisica di fondo identificante la filosofia come sapere intorno *archai*, *aitia* e *stoicheia* in cui, sostiene Fink, è già completamente dispiegato il progetto metafisico dell'entità dell'ente. La compagine costitutiva dell'entità è progettata nella *tetraktys* delle *archai* ovvero die *Weisen des Grundes* : 1) *Ousia kai to ti en einai* – l'entità e l'essenza (*die Seiendheit und das*

³³¹ Cfr. documento E15 330.

³³² Walter Bröcker, *Aristoteles*, August Osterrieth, Frankfurt a. M. 1935. Il testo è presente nella biblioteca personale di Fink nella prima edizione del 1935 e citato nella *Vorlesung* sulle *Grundfragen*.

³³³ Del resto che la *kinesis* sia il carattere fondamentale della *physis* e la sua determinazione ontologica uno dei motivi fondamentali della *Fisica* aristotelica è chiaro anche nel saggio heideggeriano *Sull'essenza del concetto della physis*, *Aristotele Fisica B1*, in HGA IX, tr. it. pp. 198 ss.

³³⁴ Riportiamo qui a titolo esemplificativo i titoli dei capitoli del suddetto volume: I Philosophie und Bewegung; II Bewegung und Sein; III Bewegung und Zeit; Bewegung und Wesen V Bewegung und Seele; VI Bewegung und Wort; VII Bewegung und Gott.

*Wesen*³³⁵) 2) *Hyle kai hypokeimenon* - la materia e ciò che si trova a fondamento 3. *Hoten he arche tes kineseos* – il da dove del principio del movimento 4. *Hou heneha* – l'in vista di³³⁶. Le quattro cause sono ciò che fonda l'essere dell'ente. L'interpretazione aristotelica dei *physiologoi* tuttavia ha il merito di evidenziare come la filosofia non inizi come racconto mitico, acqua aria, fuoco non sono una trasposizione fisicalistica di Gaia ed Urano, ma indaghi la costituzione d'essere dell'ente velata e non immediatamente disponibile. Aristotele è anche il primo filosofo che, per Fink così come per Heidegger, ha aperto un'interpretazione fenomenologico-filosofante sui pensatori che lo precedono. *Arche* e *aition* sono i concetti fondamentali che permettono allo Stagirita di aprire una prospettiva ermeneutica sulla tradizione filosofica precedente quello di Aristotele è un *Andenken* che rilegge la storia della filosofia come storia della verità dell'ente. La storia della filosofia è caratterizzata come l'afferramento concettuale dell'essere secondo una difficoltà sempre maggiore che inizia con la materia originaria e termina nella plurivocità dei significati della sostanza, c'è quindi un'identità come in Hegel tra lo sviluppo storico e ontologico della filosofia. Ma da quale prospettiva ontologica va compreso il pensiero della causa e del principio dell'ente? Fink come Aristotele rinviene nella grande scoperta del permanere nella variazione, ovvero nel rapporto tra essere e tempo, essere e divenire, la radice del progetto ontologico universale, radice che nella Metafisica aristotelica è stata interpretata come progetto dello *hen-on*. Progetto, che come abbiamo detto è il compimento, dal punto di vista aristotelico, e un tradimento per quel che riguarda Fink dell'antico pensiero della *hyle* presocratica. L'ontologia dei *physiologoi*, o meglio la fisiologia è il luogo dove il pensiero dello *Zugrundliegende* nella variazione diviene tematico: gli enti sono innanzitutto dei consistenti

³³⁵ Fink traduce *ousia* con *Seiendheit*, l'essentità o enticità, invece di sostanza per rimarcare il carattere derivativo dal verbo *einai*, traduzione, pare, corretta poiché nell'ambito delle *archai* la *Seiendheit* è ciò che permette all'ente di essere ciò che è dominandolo e disponendolo il suo *Waf-Sean*; lo stesso Fink nota come *ousia* sia utilizzato dallo Stagirita in modo duplice: come enticità e come sostanza; tale divisione però corre il rischio di dividere ciò che dev'esser pensato come una sola cosa, in quanto l'esser un ente non è divisibile dall'essere un che, un *ti*, un *et-was* di determinato. Teniamo ferma l'equazione tra *ousia* e *Was-Sein*; a risultare problematica è la traduzione di *to ti en einai* nell'italiano *essenza*, termine che viziato da un'ipoteca metafisica non rende la natura partecipiale passata del greco, a differenza del termine tedesco *Wesen* (*ge-wesen* *esser-stato*). Fink rileva questa problematicità dell'espressione (cfr. tr. it. p. 60) e stigmatizza come l'essenza implichi il già sempre *esser stato* di ciò che è, un *esser stato* da cui l'ente è determinato in modo originario che è diverso dall'ente stesso; pertanto *essenza* significa 1. L'universale *Was-sein*, un'universalità di genere 2. Un ente nella sua autonomia 3. L'originario *esser stato*. A tal proposito ci sembra di trovare una convergenza con l'accezione heideggeriana di *Wesen* come "*von wo etwas sein Wesen hat*" e "*jenes was jegliches je schon war*" (cit. HGA VI, p.32) che corrisponde al *Was-sein* come il fondamento, il radicamento a partire da cui la *Seiendheit*, che domina l'ente nel suo decorso che non si identifica tuttavia con l'ente stesso; si prenda ad esempio *La questione della tecnica* dove Heidegger chiaramente afferma che *das Wesen der Technik* non è nulla di tecnico, ma il *Gestell* un modo di dispiegamento della verità (cfr. *ivi*, p30 ss.), che è a sua volta da sempre iscritta nella *Wesen der Wahrheit* ovvero nella storia dell'essere.

³³⁶ Cfr. Aristotele, *Metafisica* 983 a27 ss.

(*Bestehenden*) la struttura principale dell'ente è un "consistere di", il poggiare su un principio materiale che ne costituisce il sostrato (*hypokeimenon*) in quanto principio (*arche*). Il principio è pensato ancora in maniera unilaterale come *hyle kai hypokeimenon*. L'interpretazione prende avvio da Met. 983b8 ss:

«La maggior parte di coloro che per primi filosofarono, pensarono che principi di tutte le cose fossero solo quelli materiali. Infatti essi affermano che ciò di cui tutti gli esseri sono costituiti e ciò da cui derivano originariamente e in cui si risolvono da ultimo è elemento ed è principio degli esseri, in quanto è una realtà che permane identica pur nel trasmutarsi delle sue affezioni. E per questo essi credono che nulla si crei e nulla si distrugga, dal momento che tale realtà si conserva sempre [...] In base a questi ragionamenti, si potrebbe credere che ci sia una causa unica: quella che diciamo causa materiale»³³⁷.

Il generale esser fondato dell'ente riluce sin da principio nel suo essere radicato nella *physis*, nell'orizzonte in cui tutte le cose hanno la loro nascita e la loro devoluzione, l'ente inizia ad esser pensato come il consistere di qualcosa, un fondo che persiste al mutamento, che in quanto sostrato stabile è comune e diverso dal singolo ente individuato. Ad essere pensato nell'archè è la condizione di possibilità, il trascendentale che presiede l'individuazione dell'ente individuato che "resiste alla terra che lo sostiene"³³⁸. Consistere di³³⁹ e sorgere dell'ente sono per la prima volta pensati come il movimento – la *genesis*³⁴⁰ – originario della *physis* il suo *gignesthai*. Lasciamo per ora da parte l'immensa questione del movimento come sviluppata nei libri IV e V della *Fisica* per non allontanarci troppo dalle riserve mosse da Fink all'interpretazione aristotelica dei *physiologoi*; iniziamo solo col segnalare che il permanere nella mutazione riprende chiaramente lo schema della sostanza e lo applica alla nozione di *physis*³⁴¹. Essa ha quindi una duplice natura nei presocratici: da un lato come permanente "consistere di" dell'ente è *ousia hypomenousa*, dall'altro come ciò che nel permanere si

³³⁷ Cit. Ibid.

³³⁸ GaP. Tr. it. p. 68.

³³⁹ *Bestehen* (consistere) è inteso in quattro modi principali come *Bestandigsein* (esser consistente) *Bestehen aus* (consistere di), *Be-stehen* (in-sistere), *Befehlen* (combattere) cfr. E15 330.

³⁴⁰ In un appunto a E15 330 Fink definisce la *genesis* come «das Werden von etwas, das Werden vor etwas an etwas» e il *Werden* come dinamica di *Entstehen* e *Vergehen*

³⁴¹ Per quanto bisogna sottolineare che se ciò è ontologicamente vero, da un punto di vista genealogico fisiologico Aristotele scrive prima la fisica, e nel suo schema probabilmente imposta l'ontologia della sostanza nella *Metafisica*

modifica e lascia comparire è essenzialmente *ousia metaballousa*³⁴². Aristotele è chiaro a proposito in Met. A 983b 10: «Infatti essi (i *physiologoi*) affermano che ciò di cui tutti gli enti (*hapanta ta onta*) sono costituiti e ciò da cui derivano originariamente e in cui si risolvono da ultimo è, in quanto essenza che permane sul fondo (*ousia hypomenousa*) in tutto il mutarsi delle sue affezioni, elemento e principio degli essenti».

I presocratici pensano il permanente nelle variazioni, lo *hen to pan* che presiede all'individuazione e in cui *panta ta onta* ritornano. Ma quale concezione agisce dietro questa interpretazione, quale progetto dell'ente? Integriamo il discorso di Fink con un passo della Fisica A7 che per quanto possibile, può metterci sulla via di una corretta interpretazione:

«Precisato ciò, da tutto quanto è emerso, bisogna fissare il seguente principio: a tener conto di quello che diciamo, ogni diveniente richiede sempre un qualche sostrato, e questo se pure è uno per numero non è unico per specie [...]. Però divenire (*gignesthai*) ha molti significati: da un lato può significare non il venire alla luce, ma divenire questa data cosa: divenire semplicemente è carattere esclusivo delle sostanze. Per quanto concerne gli altri casi è evidente che il divenire debba avere un sostrato. Ma a pensarci bene, risulterà chiaro che pure le sostanze e tutte le cose che sono in senso autentico si generano a partire da un certo sostrato (*hypokeimenon*): invero vi è sempre una certa realtà che permane e dalla quale viene il generato, come gli animali e i vegetali vengono dal seme».

Come vediamo, la caratterizzazione dell'*archè* presocratica viene ora individuata come caratteristica propria di ogni singolo diveniente, di ogni singolo *on*: ogni singola sostanza ha un permanente – il sostrato - che presiede alla variazione³⁴³. Aristotele applica il progetto ontologico dell'essere dell'ente alla dimensione trascendentale-totalizzante della *physis*. Da questo punto di vista, si passa dalla relazione *hen-pan* al nesso *hen-on*, non è più esclusivamente la *physis* a garantire la permanenza dell'ente, ma è bensì ogni singolo ente che ha in sé il principio della sua stabilità, il

³⁴² cit. *Phys.* A7 190 a13 ss, A7 190 a 31 ss.

³⁴³ Il nesso triadico tra *hypokeimenon*, *antikeimena*, e *synolon* è tematica nel Libro I della *Fisica*; da *hypokeimenon* tradotto generalmente come sostrato, proviene il soggetto come sub-jectum come il soggiacente-permanente di ogni individuazione, che solo nella modernità arriverà ad avere la sua connotazione soggettivistica (vedi anche M. Heidegger *Sull'essenza e sul concetto della physis*, in HGA IX, tr. pp. 195 ss.), che vede contrapposti gli *antikeimena*, gli *ob-jecta* in tedesco: Gegen-stände, ciò che sta di contro in primis la superficie della cosa, il fondamento, e nella modernità l'opposto al soggetto, il non-io, l'alterità. Per un'organica trattazione della triade anche in riferimento alla storia della metafisica si rimanda a N. Russo, *La cosa e l'ente*, op. cit. pp. 102-149.

suo sostrato che lo rende un determinato *ti* e non un altro a costituire il modello della *physis* stessa: se i presocratici pensano l'ente a partire dalla *physis*, Aristotele pensa quest'ultima a partire dallo *on*. Qui ad essere in gioco è il problema dell'individuazione: i *physiologoi* pensano l'ente a partire e nella differenza dal *to pan*, dalla *physis* dal tutto, mentre Aristotele progetta l'entità dell'ente nel suo esser questo. Del resto lo stesso Stagirita è esplicito nel Libro VII della *Metafisica* quando definisce le caratteristiche della *ousia* (*Wesen*, entità, sostanza), come 1. ciò che non inerisce ad altro e si predica di altro; 2. ciò che è capace di sussistere individualmente dal resto; 3. un che di determinato – il *tode ti*; 4. L'essere un uno, un'unità non composta di parti; 5. *l'energeia*, il suo essere in atto. L'*ousia* è intesa in quattro sensi diversi di cui lo *hypokeimenon*, il sostrato, l'essenza (*to ti en einai*), il genere (*genos*) e appunto l'energeia. Il sostrato, il permanente, è il piano di inerenza della predicazione: è detto essere in un certo modo la materia, la forma e il sinolo tra materia e forma. Il carattere materiale che Aristotele attribuiva alla *archè* presocratica è solo una possibile declinazione della *ousia*, in cui riluce un progetto dell'ente ben più articolato e complesso. Quel che ci interessa qui di rilevare, a margine dell'interpretazione di Fink, è che anche nell'interpretazione e critica all'ontologia presocratica Aristotele ha sempre in vista il carattere dello *on* e non più dello *en-panta*, pertanto progetta la *physis*, il fondamento sul modello della costituzione d'essere della cosa. Essa è pensata a partire dall'ente su modello della *ousia* e dello *hypokeimenon* ed è pertanto già all'interno dell'oblio della differenza ontologica. In Met. A 983b 13-16, la *physis* è esplicitamente pensata sulla scorta dell'analogia del singolo individuo, di Socrate³⁴⁴, «così come il permanere di Socrate si relaziona alle proprietà che variano in lui, allo stesso modo tutte le cose si relazionano alla *physis* cui si riferiscono nella misura in cui anche essa permane e si trova a fondamento in modo più radicale»³⁴⁵. L'analogia è applicabile a Socrate in quanto è un ente naturale che ha in sé la sua causa è come tale una sostanza, ovvero un certo sostrato. La natura si dice, pertanto, sempre di un certo sostrato³⁴⁶. La costituzione dell'ente naturale sulla scorta della concezione della *physis* è tematica nel noto II libro della *Fisica*. Aristotele qui per natura intende una particolare modalità di manifestazione distinta dall'arte, dalla *techne*, a tal proposito l'ente naturale è ciò che ha in sé il principio del movimento, a

³⁴⁴ «Così come anche di Socrate quando diviene bello o istruito, non diciamo che diviene in assoluto, oppure quando perde queste proprietà che trapassa in assoluto, poiché ciò che si trova a fondamento, lo stesso Socrate, permane come fondamento»

³⁴⁵ GaP, tr. it. p. 71.

³⁴⁶ Cfr. *Phys.* 192b34.

differenza dell'ente tecnico che ha in altro, l'*architecton*, la sua causa, in quanto colui che dispone della techne come *arche* dell'artefatto, colui che ha in sé l'immagine (*eidos*) della sua compiutezza finale (telos). Essa costituisce il principio primo del movimento degli esseri naturali³⁴⁷, laddove la movimentalità iniziale dell'artefatto è nell'artefice (*architecton*). La natura non deriva da null'altro «cercare di dimostrare l'esistenza della natura è semplicemente ridicolo: è infatti manifesto che esiste una molteplicità di esseri (naturali)»³⁴⁸, è quindi un'esistenza fondamentale e prima che non ha bisogno di altro per esistere. Aristotele la connota in primis come *hyle* sul modello dei presocratici³⁴⁹, la natura è la sostanza (*ousia*-essenza) degli enti naturali che permane nelle differenti affezioni, è elemento che funge da sostrato (*hypokeimenon*). In seconda battuta, coerentemente all'impostazione progressivo-cumulativa del sapere filosofico, essa è forma (*morphe*) ed aspetto³⁵⁰ (*eidos*) conforme alla definizione³⁵¹. La natura come forma sensibile e noetica è ciò che eminentemente costituisce il ti dell'ente, ciò che permette al logos di discriminarlo dagli altri *physei onta*. È questa l'accezione principale di natura poiché conviene all'ente in atto, mentre la *hyle* all'ente in potenza³⁵².

La natura ha poi un altro senso, la generazione, il procedere dell'ente naturale verso il proprio compimento, il provenire e tendere del generato verso qualcosa³⁵³. Questo tendere è una *hodos* una sorta di via obbligata verso il compimento della propria forma: non il ciò-da-cui, ma ciò in vista di

³⁴⁷ Cfr. *Met.* Δ 1014b18-26 e *Phys.* 192b13s.

³⁴⁸ *Phys.* 193a3ss.

³⁴⁹ «Alcuni ritengono che la natura e la sostanza degli esseri per natura costituiscano la componente originaria di per sé priva di forma di ciascun oggetto: per esempio il legno è la natura del letto e il bronzo della statua» cit. *Phys.* 193a10ss.

³⁵⁰ Il termine *eidos* è un termine dalla straordinaria ricchezza semantica, può esser inteso come aspetto, idea, essenza, in questo frangente preferiamo il termine “aspetto” per distinguerlo da un'accezione eccessivamente platonica connotata dal termine “essenza”, più vicino al greco *ousia*. *Eidos* identifica essenzialmente l'aspetto razionale, logico dell'ente, il termine della definizione, mentre la *morphe* è l'aspetto eminentemente visibile.

³⁵¹ Il *logos* che dice la natura delle cose secondo le categorie ne coglie l'aspetto, è chiaro che se seguiamo la natura progressiva dell'impostazione aristotelica, la nozione di *physis* come *eidos* e *morphe* corrisponde al processo di immanentizzazione dell'idea platonica all'interno del sostrato.

³⁵² Com'è noto in Aristotele, proprio nella discussione della tesi dei Megarici, a loro volta seguaci di un certo eleatismo, che affermavano l'esistenza della mera attualità, l'atto ha sempre una priorità ontologica sulla potenza. Per passare dalla potenza all'atto un ente ha bisogno che qualcosa sia sempre già in atto e ontologicamente e concettualmente. Nel libro IX della *Metafisica*, 1049b5 ss lo stagirita è esplicito nel designare la priorità dell'atto secondo nozione, secondo sostanza, secondo il tempo è in un senso anteriore in un altro posteriore quando potenza e atto sono considerati in un medesimo individuo. Il termine atto inoltre si collega alla *entelechia* la meta e lo sviluppo di una determinata realtà, a partire da cui si dà il movimento; atto è pertanto principalmente movimento ed è prerogativa di ogni ente esistente. Da qui Aristotele ne inferisce, con una prova ontologica ante litteram l'esistenza e la realtà necessaria del *theion*, atto puro e primo motore. Per un'analisi fenomenologica del libro IX si rimanda a HGA XXXIII.

³⁵³ In questo senso la *physis* assomiglia allo *apeiron* anassimandro ossia il luogo da cui tutte le cose provengono e in cui hanno il loro tramonto, fermo restando che il provenire ed il tendere interessano il dispiegamento della causa motrice e finale che ovviamente in Anassimandro, per quel che ci è pervenuto, non sono teorizzate.

cui avviene la *genesis*³⁵⁴. Mettendo quindi da parte il discorso inerente alla privazione, possiamo in sintesi affermare che la *physis* in Aristotele è pensata sul modello della *ousia* e quindi dell'ente, come materia, principio materiale (causa materiale), e forma (causa formale), principio del movimento primo della generazione degli esseri naturali (causa motrice), fine (causa finale) *eidos*, aspetto verso cui tende in senso eminente la generazione. Essa è sostanza come riunione della *tetraktys* causale delle cose che posseggono in sé e per essenza il principio del movimento. È, come sottolinea Heidegger³⁵⁵, un modo eminente del disvelarsi dell'ente. Tralasciando per ora l'interpretazione heideggeriana e finkiana del concetto di *physis* aristotelico che implica già il completo dispiegamento della prospettiva cosmologica, poniamo la questione se la *physis* può esser considerata sul modello dell'ente. È questo il limite, secondo Fink del modo di considerare metafisico, obliare la differenza ontologica tra l'orizzonte trascendentale che presiede all'individuazione dell'ente, e l'ente stesso, la sostanza. La *physis* se considerata nell'ambito della differenza cosmologica non è un ente e come tale non può avere la caratteristica della sostanza, ma è il *Grund*, o meglio lo *Abgrund*, al di là di ogni individuazione, l'elemento negativo, la *Erde*, la *Lethe*, l'indifferenziato. La *hyle*, che è un modo eminente della *physis*, come fondamento sulla scia dello schema dello *hypokeimenon-antikeimena* non coglie la portata dell'evento dell'essere nella prima ora del pensiero, pertanto il tentativo di Fink sarà con Aristotele, ma oltre Aristotele, di riguadagnare, per quanto sia possibile ad un fenomenologo del ventesimo secolo, una via, una traccia che conduca al pensiero dell'origine come l'ora in cui l'assoluto fondamento è pervenuto per la prima volta al pensiero, di cui la metafisica della sostanza costituisce il compiuto velamento³⁵⁶. Si cercherà quindi di riguadagnare un piano in cui il *logos* annuncia la *physis* stessa, la riconduzione del nesso tra *logos* e *on* al nesso tra *logos* e *physis*, tipico della filosofia eraclitea, tentativo che, come vedremo deve necessariamente tradursi nell'interdetto

³⁵⁴ È qui teorizzato il primato delle cause finali, che già troviamo del *Filebo* platonico, nell'idea dello *agathon* come il tendere verso il bene, che è compimento tipico della metafisica che tanto influenzerà la teologia cristiana, quanto la critica della metafisica di Nietzsche: il nichilismo è appunto la rimozione di ogni telos dall'ordine del mondo. Rimozione che naturalmente spinge Nietzsche a ricondurre il fondamento stesso della natura e del mondo nella *Wille zur Macht* ateleologica come come cieco movimento di conservazione e accrescimento.

³⁵⁵ cfr. HGA VII, tr. it. pp. 8 ss.

³⁵⁶ È doveroso in sede critica porre la questione se dietro tale tentativo di Fink non agisca operativamente ancora un'ipoteca della metafisica *kairotica* cristiana che vede in un determinato evento della storia dell'uomo una manifestazione dell'assoluto trascendente ovvero se tale interpretazione della *physis* non sia in ultima analisi più metafisica, in quanto mistica, della *Fisica* aristotelica stessa, basata, in fin dei conti, su un metodo induttivo. Presupporre un velamento significa porre un'originaria pienezza d'essere separata, che guida destinalmente lo sviluppo del pensiero e della storia occidentale, laddove per Aristotele ad esempio, la *physis* è essenzialmente rapporto di forze *energheia* e *dynamis*.

del *logos* di dispiegare nel progetto logico-concettuale dell'essere il fondo abissale del mondo della *physis*.

Sulla scia di queste considerazioni, Fink rileva che la struttura del *Bestehen auf etwas* – lo esser fatto di qualcosa – del modello aristotelico, pur essendo ancora metafisica, coglie dei tratti fondamentali della riflessione presocratica. Il “consistere di” dell'ente individuato è tale solo finché resiste all'informe nella resistenza alla terra, «le cose possono consistere di materia naturale solo perché esse resistono costantemente alla natura»³⁵⁷, che è l'uno originario, ad un tempo *stoicheion* e arche delle cose. La *physis* diviene, come si è visto dall'analisi del libro II della *Fisica*, il modello per comprendere il permanere ed il variare, il generarsi e trapassare che determina il carattere temporale dell'ente nel suo riferimento all'essere³⁵⁸, “l'esser sempre in salvo” del fondamento al di là del permanere e trapassare; fondamento che in quanto *ousia* è però a un tempo *hypomenousa* e *metaballousa*. Ciò che viene velato *en hyles eidei* è un tratto inaugurale del mondo e dell'ente seppur nella sussunzione del mondo sotto il carattere della cosità dello *on*. Il rapporto è sempre caratterizzato da una relazione temporale³⁵⁹ tra il generato e l'ingenerato, tra *Zugrundliegende* ed ente che fuoriesce e trapassa in questo *Grund*.

Tuttavia non è solo il temporale ad essere in gioco qui, come tale il temporale è una conseguenza di un rapporto ancor più originario tra uno e molti *hen* e *panta*. Cos'è infatti il rapporto tra *physis* ed ente generato, tra mondo e cose se non il rapporto tra unità e dislocazione? Tale *Beziehung* è la categoria interpretativa principale per comprendere la rilettura della filosofia antica da parte di Fink, e più in generale la cosmologia stessa dell'autore, ma andiamo con ordine. Talete, il primo filosofo ad esser esaminato da Aristotele, ed il primo filosofo del canone storico ancor oggi indiscusso, vede l'unità del molteplice nell'elemento acquatico. L'acqua è l'elemento comune dei molti, il fondamento

³⁵⁷ GaP. tr. it. p. 69

³⁵⁸ Un'interpretazione tematica del concetto di tempo aristotelico sarà fornita da Fink nel 1951 nelle *Notizien* sul Libro IV della *Fisica* di Aristotele (deposito E15 454) che confluiranno poi nella *Vorlesung Zur ontologische Frühgeschichte von Raum Zeit Bewegung* e successivamente nel *Vortrag Zeit und Zeitbegriff bei Aristoteles* (E15 208) tenuto presso le università di Heidelberg, Basel e Zagreb tra il 1963 e il 1964.

³⁵⁹ Come leggiamo da un appunto del documento E15 330 Fink intende il nesso temporale tra *Zeit* e *Zugrundliegende* (*hypokeimenon*) in una triplice accezione *Zeit* come *Liegen u. Bleiben*; *Zeit als Wechsel*, *metabolè*, *Zeit als genesis*, *gignesthai*. Illustreremo in seguito come queste tre concezioni di temporalità verranno unite nel concetto di *Welt* come *Zeitlassende Ursprung der Dinge*. Tale impostazione sarà ripresa in ZoF, dove troviamo una discussione del nesso soggetto-oggetto a partire dalla posizione dello *Zugrundliegende*, il modo fondamentale di pensare l'ente a partire da Aristotele e radicalizzato dalla monade leibniziana come *Innenansicht* del singolo ente. La metafisica della soggettività nasce da questa impostazione fondamentale che vela l'origine pre soggettiva del fondamento. Cfr ZoF, pp. 33ss.

unitario di *panta ta onta* che rende possibile la variazione. La generazione dell'ente dall'*arche* dall'elemento comune è generazione ontologica o meglio fisio-logica, non c'è ancora alcun elemento di separatezza tra essenza e manifestazione, tra uno ingenerato e *gignomena panta*, nessuna separatezza tra l'essere, pensato come elemento, e l'essente, che interverrà, come vedremo da Parmenide in poi. Siamo ancora in un ambito “non ancora metafisico”, ma forse questo non ancora racchiude qualcosa di ulteriore rispetto alla metafisica dominata dall'ente: il pensiero dell'origine. È questa la caratteristica principale del nesso *logos-physis* che compare in Talete per la prima volta, il rispecchiare senza separatezza questa relazione « l'essere permanente di contro a tutte le esperienze che prendono avvio dai fenomeni»³⁶⁰. La *physis*, il mondo è pensato nella differenza dalla fenomenicità come eterno, ingenerato e non causato, semplice ed universale eppure questo essere non è ancora astratto, seppur colto da un pensiero astratto: l'essere è concepito come *physis* e come tale è sensibile, nel caso l'acqua è un elemento fisico che è addirittura assimilabile.

Ciò che è annunciato nel pensiero di Talete, è radicalizzato nel pensiero di Anassimandro, dove la *physis*, l'uno, cessa di avere un carattere ibrido tra l'elementale e il trascendentale. L'autentica portata e determinazione propria del pensiero finiscono della *physis* ed il pieno significato del suo nesso con il *logos* apparirà in corso d'opera previo il dispiegamento dell'interpretazione di Anassimandro, Eraclito e Parmenide in cui è esplicita la “quadratura” che domina il pensiero della *Seinsfrage* sin dagli inizi: *Sein und Nichts*, *Sein und Werden*, *Sein und Schein*, *Sein und Denken*³⁶¹.

4.2 L'*apeiron* come simbolo del mondo

Nella testimonianza 9 DK desunta da *Phys.* 24, 13, Simplicio³⁶² individua in Anassimandro tra tutti i monisti il primo ad aver utilizzato il termine *arche* e ad averlo identificato come *stoicheion* degli enti. Esso – continua Simplicio – non è né acqua, né nessun elemento materiale, ma una natura infinita, da cui traggono origine tutti i cieli e il mondo esistenti secondo l'ordine del tempo – la *taxis*. Il milesio, avendo notato la trasformazione dei quattro elementi, e non riuscendo ad individuare in

³⁶⁰ GaP. tr. it. .85.

³⁶¹ Cfr. GaP p.149. Questa quadratura è molto simile a quella delineata da Heidegger in *Introduzione alla Metafisica*, cfr. HGA XL.

³⁶² Fink sottolinea come questa testimonianza sia indiretta perché è probabile che lo stesso Simplicio non avesse a disposizione il *Peri physeos* anassimandro.

nessuno di essi il sostrato (*hypokeimenon*), pensò a qualcos'altro al di là dell'elementare stesso; questo vuol dire che lo schema *hyle kai hypokeimenon* aristotelico anche per Simplicio è applicabile solo limitatamente al pensiero anassimandro. Se per un momento tralasciamo l'utilizzo da parte di Simplicio di un registro filosofico già pienamente aristotelico (*hypokeimenon*, *stoicheion*) che difficilmente possiamo pensare già adoperato dal milesio, possiamo però cogliere nella testimonianza come effettivamente rispetto ai precedenti *physiologoi* con Anassimandro l'*archè* smetta di essere un che di elementare, ma allude a una realtà prima e al di là dell'elemento, della *hyle*. Non è un caso che Aristotele nella *Metafisica* lasci da parte la discussione sulla filosofia anassimandrea, a differenza della *Fisica* in cui però è collocata all'interno della più ampia problematica dell'infinito³⁶³. L'orizzonte problematico è sempre inerente alla generazione e corruzione, impostata, e questo è un tratto che troveremo anche in Eraclito, a partire dalla separazione dei molti dall'uno che li contiene, generazione che avviene sempre secondo l'ordine temporale come orizzonte della nascita e della dissoluzione³⁶⁴. In Anassimandro, ancora più che in Talete, è in questione il rapporto tra uno e molti. Lo *apeiron*, «contiene la causa della generazione dell'universo e della sua dissoluzione»,³⁶⁵ universo che però è già un *kosmos* ordinato secondo relazioni geometrico-matematiche, che si riproduce secondo un ordine e una regola, nella sua natura cilindrica, nell'alternarsi di solstizi ed equinozi, o come ci testimonia Diogene Laerzio, nel calcolo del perimetro della terra. Anassimandro comprese anche la particolare natura temporale del divenire nel *kosmos*, e la possibilità di calcolare questo divenire oggettivandolo in dispositivi tecnici, lo gnomone ad esempio, e di spiegarlo in una cosmologia razionale, secondo molte testimonianze, interessante ogni aspetto della *physis*. La figura dello scienziato, che comprende il mondo geometricamente, che costruisce dispositivi per misurarne il corso e che lo spiega e lo prevede all'interno di una teoria cosmologica, è inseparabile dalla figura del filosofo che pensa il fondamento di tutte le cose, l'uno nel molteplice, il trascendentale che presiede ad ogni sorgere ed individuazione dell'ente. Sia detto in maniera preliminare, il mancato coglimento, o piuttosto la messa fuori gioco di questo carattere della filosofia anassimandrea, della sua relazione con una seppur ai nostri occhi ingenua scienza matematica, per quanto proveniente da

³⁶³ Cfr. Aristotele, *Phys.* Γ 203b6.

³⁶⁴ Cfr. DK a11.

³⁶⁵ cit. DK a10.

fonti indirette, macchia, a nostro parere, l'interpretazione fenomenologica di Anassimandro di Fink³⁶⁶ così come di Heidegger, troppo impegnata a ribadire la differenza tra la filosofia e la scienza, piuttosto che nel coglierne la *Stimmung* comune come problema dell'episteme. Tuttavia, se come vedremo, lo *apeiron* è simbolo della *physis*, ovvero della *Welt*, e se essa è lo *Zeitgebende und Raumlassende* orizzonte trascendentale, allora si potrebbe inferire, conformemente all'impostazione fenomenologico-trascendentale, che la filosofia di Anassimandro sia la testimonianza di come solo l'origine trascendentale di spazio e tempo, non comprensibile sulla base di uno schema ontico (la *cosità*, lo *hypokeimenon*), fondi una teoria dell'episteme; è proprio perché lo *apeiron* è pensato come l'origine fondazionale di spazio e tempo che è possibile pensare ad una normatività del *kosmos* che dia senso all'esperienza scientifica. Questo assunto sarà più chiaro in corso d'opera.

L'assunto ermeneutico di Fink è di tipo assolutamente fenomenologico: «tornare indietro con la comprensione a posteriori nell'esperienza a partire da cui parlano Anassimandro ed Eraclito [...]». Il primo e più difficile passo dell'interpretazione dell'antica filosofia nascente è la giusta disposizione all'ascolto»³⁶⁷. Rifulge in questa impostazione una traccia e una ritraduzione del problema della presentificazione fenomenologica come «finestra sull'assoluto» di *Presentificazione ed Immagine* in un contesto filosofico ermeneutico: se la presentificazione³⁶⁸, a differenza della presentazione dove l'oggettualità intenzionale appare nell'intuizione come essa stessa è, ha come proprietà eidetica il presentificare un atto passato o un possibile atto presentante ed è quindi intrinsecamente legata alla temporalità, sebbene non storica ma come coscienza interna del tempo presentificante il non presente³⁶⁹, allora il tentativo di una disposizione all'ascolto, in cui il riverbero dell'esperienza di pensiero passata possa divenir tematico e pervenire alla comprensione di una filosofia in atto, può

³⁶⁶ Fink lascia esplicitamente da parte le invenzioni e le scoperte "scientifiche" che resero Anassimandro famoso nell'antichità, non essendo in questione «un'analisi dello spirito della grecità», per «tendere l'orecchio verso la voce della filosofia». Quel che desta qualche perplessità, pur condividendo la separatezza della filosofia dalla dimensione ontica cui la scienza pur sempre appartiene, è il mancato afferramento da parte di Fink delle conseguenze della sua presa di posizione teorica, se il frammento Anassimandro è ontologicamente fondante, infatti, allora proprio la possibilità che si dia un'interpretazione razionale del mondo, proprio il fatto che Anassimandro tramite la cosmologia abbia voluto dire l'essere dell'ente nella totalità e lo abbia misurato è una conferma dell'interpretazione fenomenologica per cui il piano trascendentale fonda quello naturale, di come lo spazio del mondo riluca nel progetto concettuale dell'uomo che intende misurarlo.

³⁶⁷ GaP, tr. it. p. 98.

³⁶⁸ Husserl intende come atti presentificanti tutte le prestazioni della rimemorazione (*Widererinnerung*), l'anticipazione, e la pre-visione (*Vorerinnerung*) la fantasia e l'immaginazione.

³⁶⁹ Cfr. VuB, tr. it. pp. 50-51.

esser ascritto a tale operazione in quanto presentificazione storico-filosofica del senso dell'essere, ovvero dell'assoluto.

Conformemente a tale impostazione l'attenzione del fenomenologo è diretta verso "la cosa stessa" ovvero alla dialettica tra limitato ed illimitato, tra *apeiron* e *peras*, o il che è lo stesso, tra ente intramondano e la sua provenienza trascendentale³⁷⁰. L'ente intramondano è sempre un limitato, un questo qui, l'avente una *morphe* e un *eidos*. Tutte le cose limitate però, così come per lo Heidegger dello Humanismusbrief, sono tali a partire da una apertura, guardando a tale apertura abbiamo una prima approssimazione del concetto di *apeiron*: tutto il limitato si trova nell'apertura dell'illimitato, tutto lo spazialmente definito è tale a partire dalla spazialità originaria, tutto il transeunte un attimo nell'infinità del tempo. In questo schema, che per ora enunciamo in via del tutto preliminare ed ellittica, in questa lettura del mondo sulla scorta di ciò che è oltre l'essenza/sostanza del singolo ente riluce una determinazione assolutamente prima del trascendentale e del suo movimento. Volgiamoci ora all'interpretazione del frammento DK B1

Come nel caso della celebre interpretazione heideggeriana, ma senza seguire né il maestro né Burnet³⁷¹ nell'emendare le parti di chiara derivazione aristotelica, Fink prende le mosse dall'unico frammento di Anassimandro pervenutoci, ritenuto universalmente la prima locuzione della filosofia occidentale:

Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

Di cui Fink offre la seguente traduzione:

«Der Anfang der seienden Dinge ist das Unbegrenzte, woraus aber das Werden ist den seienden Dingen in das hinein geschiet auch ihr Vergehen nach den Schuldigkeit, denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung»³⁷²

³⁷⁰ Ovvero il *Boden* husserliano, o il *Grund* heideggeriano che trovano espressione nella filosofia di Fink, come più volte si è ribadito nella *Welt*.

³⁷¹ Cfr. HGA VI pp. 340 ss.

³⁷² GaP tr.it. cit. p. 85. «Il principio delle cose essenti è l'illimitato; di dove però le cose essenti hanno generazione, lì avviene anche il loro trapassare secondo ciò che si deve, infatti esse pagano a vicenda la giusta pena e l'ammenda per la loro ingiustizia secondo l'ordine del tempo» (Ivi., tr. it. p.99). In *Sein, Wahrheit, Welt* corso del WS 1955/56 e pubblicato

In via del tutto preliminare occorre ribadire che l'interpretazione avviene su un assunto fondamentale: il pensiero di Anassimandro, così come quello di Talete non è un'immagine del mondo, una *Weltanschauung* filosofica, ma progetto ontologico a partire dalla percezione del mondo - «essi pensano in quanto percepiscono»³⁷³. Pertanto, il linguaggio di questi pensatori aurorali dev'esser sempre inquadrato a partire dal nesso tra il *logos* e la *physis*, a partire dall'essere che si dona loro come impressione e manifestazione dell'ente nella sua totalità, del *kosmos* come ordine di questa totalità.

Fink assume che le due proposizioni abbiano due oggetti differenti: la prima parla dell'*apeiron* come arche delle cose esistenti ed è su un piano ontologicamente primo, la seconda parla dell'ente, del suo sorgere e trapassare, in una maniera che ritroveremo anche nell'interpretazione del poema parmenideo, nel detto sono in questione la dimensione dell'*Erscheinung* (del fenomeno manifesto) e del fondamento, ora come to *apeiron*, in seguito come *Eon*. Oggetto del detto, sono peraltro i *ta onta* nella loro relazione con il fondamento. Il frammento è un estratto dal commentario alla Fisica aristotelica del neoplatonico Simplicio a sua volta riprendente la locuzione dalle *Physikoi doxai* del peripatetico Teofrasto successore di Aristotele nella direzione del Liceo nel 322 a.C.; di conseguenza, possiamo inferire che tra la formulazione del frammento nel V secolo a.C. e la sua fonte filologica primaria intercorra un periodo di circa mille anni, praticamente quanti separano noi commentatori contemporanei dal testo di Simplicio. Il linguaggio utilizzato risente di un lessico fortemente aristotelico, ma possiamo in linea di massima inferire, anche per la collocazione del detto nell'opera di Simplicio, che in questione sia il movimento della *physis*. Di conseguenza, si potrebbe assumere *ta onta* primariamente come l'ente naturale. Fink tuttavia, così come Heidegger, estende l'ambito tematico degli *onta* a tutto l'ente nella totalità, come totalità delle cose finite e limitate, i *panta ta onta*.

L'analisi del *Detto* è condotta da una prospettiva, come si è detto, schiettamente fenomenologica nell'attuazione della distinzione tra un piano ontologico, quello dello *apeiron*, e

nel 1959, Fink darà una versione leggermente diversa dello stesso: «Woraus aber den endlichen Dingen das Entstehen, dahinein ist auch ihr Vergehen gemäß der Nötigung; denn sie zahlen als selbsthafte einander Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach dem Geheiß und dem Maß der Zeit» (ivi, cit. p. 112).; da notare nella seconda traduzione la sostituzione del *Werden* con *Entstehen* e della *Schuldigkeit* con *Nötigung*.

³⁷³ Ivi, p.115.

piano ontico dell'ente. Il detto è il luogo preliminare in cui Fink tenta di forzare l'interpretazione aristotelica dell'arche come *hyle*, come *hypokeimenon*, sostrato, *Bestehende*, in vista di una rideterminazione pre-metafisica del trascendentale scevra delle categorie della cosità. Ciò che è qui in questione è una differenza fra gli enti il loro fondamento comune, tradotto in termini ontologici tra l'Essere e l'ente.

Se infatti la natura materiale-elementale dell'*arche* in Talete offriva minori punti di appiglio ad una critica dell'impostazione della fisica aristotelica, l'ineffabilità dello *apeiron*, la sua natura ontologica svincolata da qualsiasi controparte elementare, attestata dallo stesso Simplicio, dischiude un orizzonte interpretativo assai più ricco. Come segnala opportunamente Fink assieme allo stesso Aristotele e Temistio, esso non è un migma un miscuglio, è un infinito non solo in potenza, ma attuale.

Preliminarmente, Fink prova a determinare il senso dello *apeiron* a partire dalla *hyle*, riscontrando l'improduttività della categoria del consistere (*Bestehen aus etw.*) per una comprensione del carattere di *das Unbegrenzte* (dell'illimitato). La consistenza implica un regresso verso una materia originaria, sfociando sempre in un qualcosa di limitato, di finito in quanto elemento. Il "consistere di" esprime una relazione ontica della fondazione di un ente in un altro più originario, che nel caso aristotelico è la *physis* stessa, che è a tutti gli effetti un ente, non è nell'atmosfera della differenza ontologica, ma esprime semplicemente relazioni di «consistenza essenti». La stabilità della consistenza rispecchia il terreno originario dell'essere, «le cose, alla fine consistono di essere»³⁷⁴. Gli elementi di cui le cose consistono, a loro volta trovano la loro consistenza nel loro consistere ovvero nel loro essere essenti, ma non come un tavolo "consiste" di legno, bensì come il non limitato è presente in ogni cosa limitata, l'essere in ogni ente. Qui essere non è chiaramente pensato ancora in termini di separatezza metafisica, ma su un piano che è a un tempo materiale e immateriale, un sostrato ontologico che è tanto causa del consistere quanto terreno del mutamento. Tutte le cose sono in questa modalità, tutte sono nella *genesis* e nella volontà di perdurare.

Tale relazione, che aveva indotto in imbarazzo gli antichi commentatori di Anassimandro, non si basa su nessuno schema ravvisabile nelle cose finite, che funga da simbolo o da modello per la relazione tra arche e onta, tra uno e molti; nella postulazione dello *hypokeimenon* – *das Zugrundliegende*, come infinito e inesauribile – riluce la *Ahnung* di un pensiero speculativo che lascia il regno dell'ente per cogliere il fondamento trascendentale che si configura secondo la negazione,

³⁷⁴ Ivi, op. cit., p.101.

secondo il non-limitato il non-finito in una parola il ni-ente: il mondo o, che è lo stesso, l'essere. Tutte le cose consistono di essere, e tuttavia l'essere, l'*apeiron* non è una cosa tra le altre. Esso a un tempo è lo *ex hon* e lo *eis* degli enti, termini prettamente aristotelici che ritroviamo nel già menzionato Libro II della *Fisica* a proposito della *physis* come inizio e fine della *genesis* a tradire ancora una volta una certa impostazione aristotelica della questione. Tuttavia questa *genesis*, non è mai data nell'interpretazione di Fink sullo stesso piano dell'ente, ma agisce alle spalle, come *hen panta*, uno tutto la cui completa formulazione si avrà a partire da Eraclito.

Già qui cogliamo un'affinità con la concezione heideggeriana: nell'interpretare l'*apeiron* nell'ambito della differenza ontologica, esso non è *Beständig*, un consistente, ma presiede, come fondamento permanente, alla consistenza stessa e al suo rovesciarsi nel trapassare, non è la *hyle*, intesa sia come mera materia o come *dynamis*, ma ciò che fonda la possibilità di essa. «Anassimandro coglie ciò che permane come l'illimitato, il mutevole come limitato»³⁷⁵. Il mutevole ovvero ciò che è mosso e individuato è possibile solo a partire da un orizzonte movente. Siamo qui lontani dalla concezione prima platonica, poi aristotelica dell'essente come un consistente-permanente e del divenire e transeunte (*Je-weilige*) come mai essente: l'ente è nell'esperienza ontologica primigenia essenzialmente un trapassante, un permanere nella presenza e un devolvere nella dissoluzione.

Per il Fink è solo a partire dal fondamento ontologico, dall'illimitato, ovvero dalla negazione del limitato, che il limitato stesso, l'ontico, diventa trasparente nel suo essere nella maniera del suo sorgere e trapassare, del *kata to chreon*, della *Schuldigkeit*, del dovere³⁷⁶.

Veniamo così alla seconda parte del frammento, quella secondo Fink decisiva: *didonai gar auta diken kai tisin allelois tes adikias kata ten tou chronou taxin* in cui viene esplicitato il nesso tra l'ente e il tempo.

Il sormontare ed il governare dell'*apeiron* è dapprincipio negazione, ciò che ha una maggiore forza d'essere è nel modo del negativo se visto dalla prospettiva ontica di ciò che è derivato. Tale negazione è impostata a partire dal carattere temporale dell'ente, è il tempo a fornire l'ordine della

³⁷⁵ Ivi. p. 104.

³⁷⁶ Fink traduce *kata to chreon* con *Schuldigkeit* che in tedesco vuol dire dovere, obbligo, *seine Schuldigkeit tun* – fare il proprio dovere. Segnaliamo qui una differenza rispetto ad Heidegger dello *Spruch des Anaximander* che traduce la locuzione con il termine *der Brauch* – il bisogno. Rileviamo che nel documento del *Nachlass Heraklits leben und Lehre* contenuto in *Die Voraussetzung der Philosophie* (E15 277), risalente al 1946 che avrebbe dovuto costituire la postfazione per un'edizione dei frammenti eraclitei da parte di W. Bröcker, Fink opta per il termine *Nötiwendigkeit* in luogo di *Schuldigkeit* per tradurre il *kata to chreon* anassimandreo, propendendo per una traduzione più simile a quella che troviamo in Heidegger.

generazione e della corruzione «le cose invecchiano, sono caduche in quanto cose singole ed isolate, sono sempre temporaneamente sostano nel tempo di modo che esso le prende con sé, di esse si prende gioco in modo beffardo. Le cose singolarizzate non possono permanere nel tempo nello stesso modo in cui permane lo apeiron privo di età»³⁷⁷. Lo scarto tra una temporalità originaria infinita e la temporalità cronica, scandita dal prima e dal dopo, che ha il corrispettivo nel movimento spaziale del da dove e verso dove della genesis, è ciò che individua l'ente.

La vera svolta della filosofia, consiste nel problematizzare l'evidenza; il pensiero che pensa il permanere a partire da ciò che è sempre vede nella negazione del limitato e del transeunte l'affermazione del fondamento stesso, chi pensa filosoficamente il permanere dell'ultrasensibile, per usare una celebre affermazione di Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, pensa "il mondo invertito"³⁷⁸ ed in questo pensiero il limitato stesso è riscattato in una superiore unità. La sfera dell'evidenza è in primo luogo respinta per poi essere retrospettivamente reinterpretata in rapporto al fondamento conformemente al movimento fenomenologico, del resto lo stesso Fink afferma che Husserl intende ripensare a fondo il fondo informe da cui derivano le forme [...] intende cogliere l'*apeiron*³⁷⁹. Infinito e finito si palesano in un unico pensiero³⁸⁰.

Dalla prospettiva della *natürliche Einstellung* i tre momenti, il generarsi, il permanere nell'essere ed il trapassare appaiono temporalmente consecutivi, tuttavia, una visione fenomenologicamente approfondita constata che essi si danno sempre unitariamente e orizzontalmente:

«Il trapassare comincia già nella prima fase del sorgere, e l'essere delle cose finite è sempre un perdurare contemporaneamente nel sorgere e nel trapassare. *Genesis e phtora* sono immorsate l'una nell'altra sulla scorta del pensiero dell'*apeiron*; le cose hanno consistenza solo nel perdurare, che è costantemente nutrito e consumato dal sorgere e dal trapassare»³⁸¹.

³⁷⁷ GaP, tr. it. p. 105.

³⁷⁸ Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. E. De Negri, a cura di G. Cantillo, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2008, pp. 129 ss.

³⁷⁹ NuD, cit. p. 295, tr. it. p. 186.

³⁸⁰ Cfr. GaP, tr. it. p. 105.

³⁸¹ Ivi, p. 102.

Appare qui per la prima volta nelle opere di Fink il termine *Verschränkung*³⁸², immorsatura che identificherà il particolare avvenire del mondo come lotta e concordia di sue stati ontologici opposti, *Sein und Nichts*, *Himmel und Erde*, *Tag und Nacht*, *Entbergung und Verbergung*, *Lethe* e *Aletheia*.

Il sorgere e perire sono momenti immorsati di un unico movimento dato orizzontalmente, ma le cose, oltre a darsi temporalmente, sono nella generazione anche mosse essendo le due dimensioni pensate presso i Greci come modi del movimento. La motilità delle cose è patita in quanto la *genesis* e *phtora* non sono caratteristiche fenomeniche delle cose essenti, ma impulsi infiniti del movimento originario dell'*apeiron* che presiede all'*ekkrinesthai*, la disseparazione delle cose, spingendole all'esistenza. Questo agire dell'*aperion* non è tuttavia *choris* dalle cose stesse, in Anassimandro tutto si gioca all'interno dell'unico movimento della *physis* capace di generare infiniti mondi.

Ciò è sancito dal *kata to chreon*: secondo ciò che si deve. L'immorsatura tra sorgere e trapassare non è mai percepita dai sensi, ma indica una provenienza originaria, provenienza che è anche luogo del *nomos* di ciò che è giusto e ingiusto, del trapassare secondo necessità. Da questo punto di vista, Fink si discosta da un'interpretazione etica di Anassimandro, il problema del dover essere qui non è «il bandolo del più profondo problema etico»³⁸³. Il “ciò che si deve” allude a una necessità intrinseca nella *physis* previa immorsatura tra *genesis* e *phtorà* ovvero la contemporaneità dei momenti del sorgere, l'ente che sorge già trapassa, e del trapassare che deve continuare a generare.

Questa legge rigorosa non sancisce nulla di giuridico, né è una concezione modulata dall'idea di diritto propria dell'antica *polis*, la filosofia, secondo Fink, non prende a prestito le proprie rappresentazioni ontologiche fondamentali dalla ambiente in cui essa si sviluppa, ma è sin dall'inizio ontologia nel nominare la differenza e come ogni pensiero dell'essere sempre “al di là del bene e del male”³⁸⁴.

³⁸² Nel tedesco quotidiano “accavallamento”, “incrocio”, da *verschränken* accavallare (p. es. “*die Arme/Beine verschänken*”) ed è usato anche nella fisica quantistica per indicare la *Quantenkorrelation* quel fenomeno quando lo stato di un sistema di due o più particelle non si lascia descrivere come combinazione di Uno-Particella-stati, ma solo a partire da uno stato comune. In generale quindi possiamo inferire che indichi l'essere incrociati di due o più stati a partire da uno *Zustand*, uno stato o un fondo comune. Nella breve storia delle traduzioni dei testi di Fink il termine è tradotto opportunamente con immorsatura, a sottolineare l'essere intrecciati reciprocamente di due stati ontologici, *genesis* e *phtorà*, *Himmel und Erde*, *Tag und Nacht*, *Licht und Dunkel*.

³⁸³ Cit. F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, op. cit. p. 160.

³⁸⁴ Cfr. GaP, p. 112.

L'*adikia* qui non è un'ingiustizia, un'ammenda che le cose pagano vicendevolmente, ma è una mancanza nei confronti del fondamento: il non essere essere dell'ente. L'ingiustizia è nel voler consistere (*Bestehen*) delle cose, che ossimoricamente rispetto all'impostazione metafisica connota un deficit di stabilità rispetto al fondamento proprio nella disseparazione dal tutto, nel loro essere bisognose e mancanti nei confronti dell'essere. La presenza dell'ente è nei confronti del fondamento manchevole, tale concezione del divenire non è etica bensì tragica, l'ente è ontologicamente manchevole e tuttavia questo esser manchevole nei confronti del fondamento costituisce il modo proprio del suo essere, la *Schuldigkeit*.

Possiamo intravedere già qui la stigmatizzazione dell'essere transeunte rispetto all'*ousia* propria della metafisica platonica, pur tenendo fermo che qui il piano rimane immanente non trascendente, non c'è ancora nessuna separatezza (*choris*) tra l'essere e la *physis*, bensì una totale identificazione. L'*adikia* la *hybris* dell'ente come caducità è il termine da cui si guadagna l'accesso alla differenza ontologica tra limitato e illimitato, tra lo *hen-panta* e i *panta-ta onta*. Nel carattere permanente dell'*apeiron* del Detto riluce, seppure in una formulazione non ancora metafisica, e per questo originaria rispetto alla storia dell'essere, una protoimmagine della *physis* aristotelica come materia forma e luogo della genesi e del tendere verso dell'ente, della *ousia* platonica come garanzia del permanere dell'ente, o addirittura del *theion* della metafisica cristiano platonica: l'implicito avviamento metafisico dell'*apeiron* è nella sua stabilità, nella sua regolarità – *taxis* – e legge – *chreon* – nella sua necessità necessitante.

Ma qual è la misura dell'*adikia*? Per rispondere a questa domanda dobbiamo rivolgerci alla locuzione *kata ten tou chronou taxis*. La *taxis* del tempo cronico, l'ordine del tempo è la discriminante tra lo esser sempre dell'*apeiron* e il *nyn* dell'ente. Il tempo è la compagine aperta in cui il transeunte soggiorna ed è lo spazio della possibile *adikia*: spazio e tempo sono i *principia individuationis* dell'ente, aperti dall'*apeiron* che è il tempo e lo spazio stessi.

La *Schuldigkeit* è lo scacco dell'ente individuato nello sforzo (*Bestreben*) di mantenere l'essere, le cose sono nel torto per via di questa incapacità. È necessario che il limitato non permanga, in quanto permane essenzialmente solo l'*apeiron*, mentre *dike* è ciò che è sempre nel modo del vigere, ciò che è inesauribile, è pienezza d'essere, ciò che i Greci identificavano col nome di *physis*. L'*arché*, pensata come *apeiron* si disvela proprio come *physis*. Essa è il mondo ed origine del tutto, è la parola originaria dell'esperienza dell'essere in cui il mondo si annuncia. Nella *physis* sono colti i tratti

fondamentali dell'essere: il permanere e l'inesauribilità. L'ingiustizia è di conseguenza disseparazione dal fondamento, mancanza di permanenza ed esauribilità; ciò è da intendere però non nel senso che la disseparazione sia ciò su cui si applica l'ammenda, ma come una diretta conseguenza dell'ordinare del tempo. Il limitato è tale solo in quanto travolto dal tempo, nella differenza ontologica dall'*apeiron*, illimitato e senza tempo, anzi le cose sono proprio in quanto rilasciate temporalmente. Ma *apeiron* è anche in-finito nel senso del non limite, pertanto, l'ente è anche individuato spazialmente, da ciò ne deriva che *apeiron* è ciò che rilascia spazio e tempo e presiede all'individuazione dell'ente.

Nel detto è, quindi, pensata la differenza cosmologica, tra inesauribilità della *physis* e la caducità dei *ta onta*. Come per Nietzsche, ma oltre la sua interpretazione dei presocratici (inserire nota o discutere), anche questa impostazione è tragica: il perdurare in un lasso di tempo è pagato nell'annullamento, nella nostalgia dall'origine, tuttavia, tale ordine in cui vita e morte, sorgere e trapassare sono la cifra della necessità dell'ente è «al di là del bene e del male», non esprime alcuna concezione etica, ma teoretica. Le cose vanno nel tempo dal non ancora al non più secondo *taxis tou chronou*, l'ordine del tempo che dona l'individuazione. L'ordine temporale come *principium individuationis* è la legge universale e necessaria della caducità che elargisce la pena e l'ammenda. Tuttavia, così come i *ta onta* sono individuati, anche l'*apeiron* stesso acquisisce pieno significato nel riferimento retrospettivo all'ente come *woraus e hinein des Seiendes*. Secondo un rapporto dialettico configurato secondo il modello servo-padrone, il fondamento è sì la ragione dell'ente fondato eppure è quest'ultimo come *Erscheinung* ad aprire per *via negationis* la possibilità del trascendimento e della relazione all'originario. La compagine ordinata dell'ente è ciò in cui il fondamentosi schiude ed entra in relazione con l'uomo all'interno dell'ordine del tempo.

Il tempo è ontologicamente, o meglio cosmologicamente, un ordinamento: è potenza ordinante, ma questa potenza è *to apeiron*, ciò implica che tempo e *apeiron* dicono *das Selbe*, quest'equazione tra tempo e mondo è il tratto distintivo del tentativo finkiano di superare l'impostazione soggettivistica della spazio-temporalità tipica del pensiero di Kant che riluce ancora nel soggetto trascendentale husserliano e nel *Dasein* di Heidegger. Nell'*apeiron* la dimensione trascendentale della temporalità e della spazialità sono pensate originariamente e non metafisicamente; in questa impostazione è già prefigurato e predelineato il passaggio che Fink esporrà compiutamente a partire dalla *Vorlesung* del 1949 *Welt und Endlichkeit*, di pensare lo spazio e il tempo del mondo svincolati

dall'ipoteca trascendentale kantiana attraverso la riconduzione di questi due momenti all'irrompere del mondo, a sua volta pensato oltre l'antinomia kantiana. Del resto, se il problema della prima critica kantiana, concretizzatesi nella fondazione trascendentale della metafisica, è la determinazione dei limiti della ragione, che sono i limiti della possibilità di dire veramente l'ente, riluce anche in questo luogo la dialettica finito-infinito annunciata nel primo detto della filosofia. Se si interpreta la *Critica della Ragion pura* sulla scorta della relazione tra finito ed infinito, tra finitudine dell'intelletto e dell'intuizione umana e l'infinità dell'idea e della ragione che in qualche modo guida l'intelletto verso i suoi fini, e se si interpreta lo scarto tra fenomeno e cosa in sé come lo scarto tra il condizionato limitato e l'incondizionato della cosità, in cui rientra il noumeno e, in quanto idea, il mondo al di là della sua dicibilità-conoscibilità nel *logos* (nel suo significato ristretto di *Vernunft*), possiamo leggere, con Fink il kantismo sulla scorte della storia della filosofia come pensiero del nesso tra la *Endlichkeit* umana, il *peras* dell'ente conscio del *peras* stesso, e lo *apeiron*, l'incondizionato *hen to pan* che, dimensione della *lethe* e del velamento, cinge questa finitudine come orizzonte di manifestatività primo delle cose, costituente il campo di azione di ogni progetto ontologico che nel *logos* costringe l'incondizionato nella luminosità del concetto. Da questo punto di vista, nella locuzione di Anassimandro è già prefigurato il problema ontologico che segna la storia della filosofia occidentale, la dialettica tra finito e infinito e la sua relazione allo spazio e al tempo.

L'*apeiron*, è l'apertura originaria in cui si essenzia la *taxis* che temporalizza e spazializza l'ente nella *Bewegung* di *genesis* e *phtorà* secondo *dike* e l'*adikia*: è potenza (*Macht*) ordinante, tempo.

Ciò ci porta ad interpretare l'ordine del tempo come l'essere: mai come in questo primo inizio del pensiero essere e tempo, mondo e *Zeitspielraum* sono dati in un'indissolubile relazione.

Chronos non è un ente, ma determinazione dell'orizzonte trascendentale, la *physis*, a partire dal quale è ciascun ente. L'*apeiron* è condizione di ogni darsi, percepire e pensare, di ogni ente nello spazio e nel tempo, dello spazio e del tempo stessi, è quindi «essere, tempo, *physis*»³⁸⁵, luogo originario dell'irrompere di quella *Welt* che per Fink è origine e *Boden* di ogni filosofare, rimando alla spazio-temporalità cosmica, che, in quanto dimensione trascendental-ontologica, precede e cinge lo spazio/tempo del soggetto e dell'oggetto come il macrocosmo nei confronti del microcosmo, come unità dei molti e immorsatura tra *genesis* e *phtorà*. Non è il limitato ma limitante, non si esaurisce, forma la compagine spaziale dell'ingiustizia nel suo essenziarsi tasso-nomico, le cose sono

³⁸⁵ Ivi, p. 122.

conseguentemente nulle in quanto transeunti: l'ente è il non-essere, l'*apeiron* è il ni-ente, il me-ontico.

Fink utilizza il termine tedesco *Enthalt* (contenente) e il verbo *enthalten* (contenere) per caratterizzare questa *Ur-unterscheidung* del mondo rispetto all'ente, che viceversa sullo schema della onta anassimandrei è *Anhalten* (perdurare, arrestarsi)³⁸⁶: l'ente tende a perdurare, a insistere nella presenza, ma tuttavia in quanto diverso dall'*apeiron*, eterno e imperituro, che contiene e rilascia l'ente stesso, questi è costretto a pagare l'ammenda conformemente all'ordine imposto dal tempo, che è misura – logos di tutte le cose. La caratterizzazione del *logos* come misura delle cose, come ordine del mondo sarà più chiara a partire dall'interpretazione di Eraclito.

Il detto come prima manifestazione del sapere filosofante ci permette di cogliere il veramente essente, *to apeiron* e di riflesso il vero essere degli *onta*. Ma se le cose stanno in questo modo, anche l'atto stesso del filosofare sarà pensiero dell'ente al di là di esso, sospensione e superamento dell'onticità in vista del fondamento che sensifichi questa ulteriorità in un sapere autentico.

Tale impostazione costituirà in *Spiel als Weltsymbol*³⁸⁷ il cosiddetto “gioco del mondo”. Tuttavia il fenomeno della *Welt*, come gioco e lotta di opposti non è ancora pienamente dispiegato nell'*apeiron* anassimandreo, che è come aurora dello *Abend-land* ancora nell'indeterminazione tra l'autentica cosmologia e il suo incanalamento verso un'ipostatizzazione metafisica determinante la “dimenticanza del mondo nel pensiero occidentale”³⁸⁸.

³⁸⁶ Questa impostazione però non può esser caratterizzata da Fink come rapporto tra tutto e parte sull'immagine primitiva della brocca (*Krug*) come contenete e contenuto cit. EiP, p.110. Ritorneremo in seguito su questo punto.

³⁸⁷ Cfr., E.Fink, *Spiel als Weltsymbol in Gesamtausgabe* Bd. 7, hrsg. K. Nielsen/ H.R. Sepp, Karl Alber Verlag, Freiburg-München, 2010, tr. it, *Il gioco come simbolo del mondo*, Roma, Lerici, 1960.

³⁸⁸ Nell'opera *Zur ontlogische Frühgeschichte von Raum Zeit und Bewegung* Fink con tale locuzione intitola un intero capitolo. Vi si può leggere «Lo spazio, il tempo, e il movimento formano l'orizzonte nascosto del pensiero occidentale dell'essere, pensiero che si è rivoltato contro le sue radici. Nascondimento (*Verborgenheit*) qui non significa ignoranza. L'impensato non è ciò che il pensiero può dimenticare. Non è neppure ciò che un ricordo potrebbe far risorgere. Lo spazio, il tempo, il movimento sono un tema permanente della tradizione filosofica. Ma il modo in cui sono diventati tematici, il modo in cui sono stati considerati in rapporto all'essere e soprattutto il modo in cui furono estromessi dall'essenza dell'essere, è tale da costituire un nascondimento. Essi furono ricacciati negli oscuri sottosuoli dell'ontologia. Ora, dove l'ontologia parla il linguaggio dell'essere, essa parla – senza saperlo – la lingua del tempo, dello spazio, del movimento, cioè la lingua del mondo. Ma non parla apertamente, si intrattiene in essa solo con discrezione e in codice cifrato. Ed anche laddove si contrappone il regno dell'essere eterno al regno del perituro, si continua ad operare con l'uso delle categorie spaziali del “quaggiù” e dell’“al di là”. [...] Questa dimenticanza non è né un errore, né una semiverità che potrebbe essere completata in un secondo tempo. La dimenticanza del mondo praticata dall'ontologia è dominata dal pensiero dell'ESSERE. Forse è arrivata alla sua fine, se riusciamo a comprendere fino in fondo che l'“essere” è un verbo che fa riferimento al tempo, allo spazio e al movimento – se l'ESSERE È IL TEMPO diventano degni di essere considerati e pensati nel loro rapporto essenziale» (Ivi., cit., p.41).

Tirando le somme, possiamo inferire che l'interpretazione di Fink sia mossa dal tentativo di mettere alla prova la produttività ermeneutica della differenza ontologica già prefigurata nella *Einleitung* e nella ontologische *Erfahrung*. Si tenta di risalire nello *apeiron* all'originaria differenza fenomenologica tra essere ed ente, ontico ed ontologico a partire da un fondamento speculativo di cui *apeiron* è simbolo. *Apeiron* è nella sua a-privativa una maschera della *a-letheia* ossia il dis-velamento attingibile solo a partire dal *peras*, dalla *lethe* inattingibile ed oscurantesi che caratterizza il manifestarsi dell'ente tra venir fuori e devolvere, dimensione che nel pagare pena e ammenda conquista la sua ni-entificazione nel rilucere del fondamento. All'*apeiron*, ovvero alla *physis*, Fink ci arriva per riduzione fenomenologica a partire dalla messa tra parentesi della pura oggettualità materiale, della messa in questione della *Sachheit* stessa, nella sua comune accezione di sostanza³⁸⁹. Se si parte dalla materia, è impossibile cogliere la determinazione stessa dell'ente in relazione al suo esser proprio, pertanto, è necessario operare un'*epocè*, una negazione del modo naturale di rappresentare il principio per pervenire al fondamento della natürlichen *Einstellung*, in questo caso il movimento e radicamento dell'ente al ni-ente al non limitato, a partire dall'immorsatura di *genesis* e *phthora*, per poi ritornare ad essa al termine del processo per darne contezza. L'*apeiron* inaugura il pensiero dello *hen panta* «misura in cui esso, nel suo è essere è un uno»³⁹⁰. In esso riluce totalità dell'essente, del rapporto tra uno e molti che caratterizza la *Weltfrage*. Lo *apeiron* come luogo di provenienza e di devoluzione dell'ente racchiude in sé in un tempo *Grund* e *Abgrund*, Luce e notte, Ade e Dioniso.

Tuttavia, vien da chiedersi se questo modo di pensare l'*apeiron*, cui Anassimandro naturalmente non attribuisce mai il valore di essere, *einai*, né tantomeno di essente, *eon*, *Seiend*, sia una prefigurazione dell'idea del mondo o dell'ente sommo, ciò di cui non si può immaginare nulla di maggiore, l'essente al di là del tempo, in una parola il *theion* tipico della metafisica. Tuttavia, con Fink bisogna interrogarsi se l'interpretazione dell'*apeiron* sulla scorta del *theion* non sia possibile solo a partire da un compiuto dispiegamento della metafisica e se non sia la nostra stessa interpretazione viziata da queste categorie concettuali, o se piuttosto, sia stata la metafisica stessa possibile solo previa rimeditazione e tradimento di categorie presocratiche. Il pensiero metafisico,

³⁸⁹ Fink inizia l'interpretazione di Anassimandro con l'analisi dell'evidenza, della caducità apparente delle cose. Cfr. Id., GaP, pp. 93 ss.

³⁹⁰ EiP, cit. p.83.

come testimoniano i succitati passi di Aristotele o come si può evincere in moltissimi luoghi dell'opera platonica, attinge e rimedita il pensiero presocratico, in direzione di una sempre maggiore separatezza dell'essere, nel caso di Platone, o in una fondazione dell'ente nella sostanza, nel permanente, in Aristotele. L'essere diviene non più sensibile, ma intelligibile, separato e la sensibilità di conseguenza sempre più svalutata come mero organon dell'apparenza. «Nella misura in cui l'essere viene dunque assunto come pensiero non sensibile, si fa strada la possibilità di pensare assieme l'essere dei filosofi e il Dio dei profeti e del cristianesimo»³⁹¹ di cui la fondazione del finito nell'infinito del sistema hegeliano è eminente espressione e acme. Tuttavia, sottolinea giustamente Fink, «l'apeiron di Anassimandro non è nulla di non sensibile»³⁹², pur non essendo un ente concreto, esso è eminentemente *physis*, natura onnipresente che racchiude in sé l'immorsatura di morte e vita che crea ed annienta in un vortice dionisiaco, ma che come tale ha sempre un riferimento alla sensibilità.

In questa fase aurorale del pensiero, l'annuncio dell'essere come *physis* è però preponderante, *physis* che si annuncia innanzitutto nella grecoità, come questione dell'essere e del divenire.

L'orizzonte duale dell'essere che caratterizzerà la struttura del mondo propriamente come *Enthalt* (trattenimento) e *Spiel* sarà dischiuso solo a partire dalla figura di Eraclito.

V Eraclito

5.1 Freiburg 26.9.1934.

Eraclito, assieme a Kant, Hegel e Nietzsche è forse il filosofo che più ha influenzato ed accompagnato Eugen Fink nel suo personale *Denkweg*. Un primo contatto con la filosofia dell'efesio, al di là delle letture giovanili nietzschiane, è ascrivibile ai primi friburgensi almeno per quel che concerne l'assidua frequentazione dei corsi heideggeriani, su tutti le *Vorlesungen* del 1928/29 *Einleitung in die Philosophie*, del 1930 *Grundbegriffe der Metaphysik*, del 1932 *Vom Wesen der Wahrheit* e *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)* oltre che nel cruciale *Vom Wesen des Grundes*, dove il maestro di Meßkirch inizia un confronto con la filosofia

³⁹¹ GaP. tr. it. p. 121

³⁹² Ivi. p. 122

eraclitea e presocratica in generale protraentesi per tutta la carriera, di cui i magistrali saggi di *Vorträge und Aufsätze: Logos e Aletheia* costituiscono la *acme*. L'interpretazione della filosofia dei presocratici, e di Eraclito in particolare, è uno dei terreni privilegiati su cui Fink si confronta criticamente con la filosofia del maestro in un rapporto di straordinaria prossimità e distanza esplicito nello *Heraklitseminar*.

Per quel che concerne direttamente il pensatore di Konstanz, l'interpretazione dell'efesino è difficilmente circoscrivibile ai contesti bibliografici in cui è esplicitamente tematica, ma rimane operativa in gran parte dell'opera del dopoguerra³⁹³. Nel nostro lavoro, ci atterremo in prima battuta ai primi luoghi testuali dove è rintracciabile un'interpretazione de L'Oscuro, successivamente ci volgeremo ai contesti in cui la riflessione su Eraclito viene esplicitata: le *Grundfragen* ed il seminario *Heraklit*. L'interpretazione dei vari frammenti seguirà l'ordine della divisione finkiana tra Filosofia Simbolica e Filosofia autentica, per poi dirigersi alla fondazione di una *Metaphysik des Spiels* in cui gli schemi concettuali eraclitei agiscono operativamente. Iniziamo in maniera del tutto preliminare a sottolineare che l'interpretazione è sin dall'inizio “immorsata” con la critica alla storia della metafisica e alla fenomenologia dei maestri, grazie anche alla ripresa di alcuni spunti nietzschiani che culmineranno da un lato nel seminario del *Wintersemester* 1966/67, dall'altro in *Spiel als Weltsymbol* oltre che più direttamente nel Nietzsche e nell'articolo *Nietzsches Metaphysik des Spiels*³⁹⁴. Le tracce di una rimeditazione della filosofia eraclitea si snodano in un arco temporale che va dal 1934, come ci testimoniano degli appunti di uno *Zettel* del *Nachlass* a margine del testo dagli accenti heideggeriani di Helmut Kuhn “*Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*”³⁹⁵ editi nel volume 3/2 della *Gesamtausgabe*, fino al seminario con Heidegger. Tra questi ricordiamo, inclusi

³⁹³ Cfr. A. Ardovino, *Dal logos al fuoco. Fink interprete di Eraclito* in, Eugen Fink. *Interpretazioni fenomenologiche*, op. cit. pp.125 ss.

³⁹⁴ Cfr. *Nietzsches Metaphysik des Spiels* in C. Nielsen, H. R. Sepp, Welt Denen, op. cit. pp. 25 ss, tr.it in *Per gioco. Saggi di antropologia filosofica*, a cura di V. Cesarone, tr. J. Giubilato, Morcellana, Brescia, 2016, pp. 25 ss. Tale conferenza confluita poi nel saggio risale al 1946, lo stesso anno in cui Fink prepara la *Vorlesung* sulle domande fondamentali della filosofia antica. L'interpretazione di Nietzsche e l'analisi dell'impostazione pre-metafisica di Eraclito e Parmenide saranno proprio attuate proprio grazie all'utilizzo di schemi concettuali nietzschiani, quali ad esempio l'oblio del mondo e il conferimento del carattere di essere al divenire. Tuttavia lo steso Fink a più riprese, pur avvalendosi di schemi concettuali nietzschiani, critica l'impostazione del pensatore di Röcken per il carattere marcatamente morale e per una superficiale impostazione della questione metafisica come mera scissione tra mondo della vita e mondo dei valori. Si sottolinea, inoltre a conferma del fortissimo nesso ermeneutico tra presocratici e Nietzsche che anche le tre esercitazioni seminariali del 1950 e del 1954 intitolate *Heraklit Interpretationen* (E15 453) si siano svolte in contemporanea con la *Vorlesung* Nietzsche pubblicata poi nel 1960 col titolo *Nietzsches Philosophie*.

³⁹⁵ H. Kuhn, *Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Die Runde, Berlin, 1934.

i documenti ancora inediti presenti nel Nachlass che saranno pubblicati nel volume XI della *Gesamtausgabe* “*Grundfragen der antiken Philosophie*”, i *Seminar Übungen* del 1951/54 *Heraklit Interpretationen*, dei contributi per un articolo per lo *Herder Lexicon* mai portato a termine, e una postfazione per un’edizione dei frammenti eraclitei di W. Bröcker.

Andiamo subito ad evidenziare il primo luogo testuale nell’opera del nostro in cui è affrontato un primo tentativo d’interpretazione del frammento 30 che rivestirà un’importante centralità sia nella Vorlesung del 46 che nel *Seminar*³⁹⁶:

«Eraclito Frammento 30:

Κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωνον ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα

Traduzione dal Diels-Kranz: “Quest’ordine del mondo, lo stesso per tutti gli esseri, non lo creò né uno degli dei né degli uomini, bensì è già sempre stato e sarà eterno fuoco vivente, ardente secondo misure e spegnentesi secondo misure”.

Tentativo di una libera traduzione diversamente interpretante:

1. Κόσμον non come ordine del mondo, ma come Mondo, come compaginalità (*Gefügtheit*) dell’essente nell’essere assieme (*Zusammensein*), mondo come disposizione-comune (*Zusammenfügung*) raccogliente ogni essente.

ἀπάντων per tutto l’essente (non esseri). Non dipende dalla *Dike*, la legge per tutti i viventi, ma dal Mondo come trattenimento (*Enthalt*).

πῦρ ἀείζωνον come soggetto della seconda metà della frase, certamente al posto di κόσμος, stesso anche per l’interpretazione ὅτι πῦρ ... è sensata e conforme.

Cos’è però πῦρ? Fuoco? Certo, ma fuoco non come fiamma sostanziale, ma come φῶς, come apparizione luminosa. Tuttavia anche momenti simbolicamente essenziali del fuoco fiammeggiante sono simbolici nella loro funzione significante: la distruzione consumante e annientante, che si trova nella fiamma è con ciò un calare assieme della fiamma stessa. L’annientare della fiamma non è un consumare di ciò che brucia, ma un autoconsunzione. In

³⁹⁶ Anche in *Spiel als Wltsymbol* Fink si riferisce esplicitamente al frammento, segno di un’indiscussa priorità nell’intera opera del pensatore. Cfr. SaW, tr. it., pp. 25 ss.

che senso il mondo è un apparire in che senso un ἀπτόμενον e un ἀποσβεννύμενον? afferrare per sé, toccare? Forma mediale? Significa un afferrarsi afferrando (non dunque afferrare per sé qualcosa)? Ovvero dunque afferrando qualcosa= afferrarsi e analogamente spegnere qualcosa autospegnersi (ἀποσβεννύμενον)? Μέτρα quindi non ardere secondo misura e spegnere, piuttosto / afferrante (e così afferrandosi) la misura, il limite (il finito, l'ente) e come consumantesi consumante, ovvero spegnente (spegnendosi) la misura.

Libera traduzione interpretante:

Il mondo, la stessa disposizione includente, non la fece nessuno degli dei o degli uomini, bensì era, è e sarà il fuoco sempre vivente, infiammato dal di sopra il misurato (divampando in questo sovrainfiammare) e spegnente il (sovrainfiammato) misurato (auto spegnersi nel sovrainfiammare)

Freiburg 26.9.34

Da rivedere l'interpretazione di Reinhard *Parmenides* pp. 170 ss.»³⁹⁷

In primis occorre rilevare che, se seguiamo la datazione, il primo contatto con Eraclito coincide nel *Denkweg* di Fink con un primo tentativo di elaborazione di un sistema filosofico autonomo e con il ripensamento della questione del mondo husserliana in vista di un proprio *Weltbegriff*³⁹⁸. Non riprenderemo i contenuti di questa *Wandlung*, già ampiamente esposti nella prima parte, ma cerchiamo di evidenziare i passaggi qui più significativi.

In primis la nozione di *Welt* è direttamente associata a quella di *kosmos*, quest'ultimo non è ordine del mondo, bensì il mondo come una compagine ordinata, questo conformemente all'impostazione eraclitea per cui il *logos*, che è anche *Maß*, misura, è già immediatamente dato nel suo nesso con la *physis*. Il *kosmos* è già subito compagine ordinata dell'insieme dell'ente, dell'ente nella sua totalità. Il mondo raccoglie, tiene assieme l'essente, non solo i viventi o i singoli esseri, bensì è unità della totalità dei tutti, è esso stesso che è trattenimento (*Enthalt*) in quanto connotazione prima dello *Hen*. Occorre spendere due parole su questo termine, cruciale in Fink ma anche in Heidegger, che indica il modo d'esser proprio del mondo³⁹⁹. Secondo il Grimm il termine ha una

³⁹⁷ EFGA 3/2 pp. 197-98.

³⁹⁸ Cfr. documenti E15 384 del *Nachlass: System der Philosophie im Grundriß* e E15 408, *Welt und Weltbegriff* entrambi risalenti al 1934.

³⁹⁹ Sull'argomento cfr. anche A. Ardovino, *Dal fuoco al logos. Fink interprete di Eraclito*, op.cit. pp.132 ss.

straordinaria polisemia⁴⁰⁰; esso indica: *Aufenthalt, Verbleiben, Wohnung* (soggiorno, il permanere, la residenza), questa l'accezione ad esempio in Meister Eckhart⁴⁰¹ specificatamente in relazione all'anima, oppure in Christian Hoffman von Hofmannswaldau, in specifica connessione con *Welt* «die Welt ist dein enthalt, das Kloster meine (Heldenbr. 35)», in questa accezione il mondo sarebbe effettivamente il luogo in cui gli enti permangono, soggiornano, si trattengono nella loro presenza. 2) *Anhalt, Stütze, Schutz, Sustentaculum* (arresto, appoggio, riparo, sustentaculum), ancora una volta la fonte è Eckhart «er rätet mir, daz ich mich lâze an die gewaltige hant gotes und daz ich lâze allen enthalt der crêatûren»⁴⁰², *Enthalt* è inteso come il riparo del mondo creaturale, l'appoggio in cui confidiamo nel nostro rapportarci alla prossimità delle cose, per affidarci alla potente mano di Dio. In questa accezione è l'appoggio, l'appiglio, la confidenza del nostro vivere nell'immanenza, è legato quindi al nostro essere nel mondo come *InderWeltsein*; si rivela, pertanto, particolarmente appropriata per caratterizzare il mondo tanto in Fink come in Heidegger come il piano primo di esperienza, l'ontico, che va messo tra parentesi per raggiungere per Heidegger l'autenticità, per Fink l'origine di questo mondo stesso, per Eckhart, Dio come dimensione propria dell'essere, ma ad un tempo il fondamento come “affidamento” dell'ente⁴⁰³. Troviamo conferma di questa accezione anche in Lutero «frei auf Gottes berat und enthalt», liberamente discutere e affidarsi, appoggiarsi a Dio, quindi come affidarsi, contare su un fondamento: Mondo come affidamento, sostegno ed appoggio dell'ente. 3) *Unterhalt, Unterhaltung* (mantenimento, manutenzione nel senso anche di aver cura)⁴⁰⁴ 4) *Lust, Unterhaltung*. 5) *Anhalt, Aufenthalt, Verweilen*, quindi ancora il mantenimento, il soggiorno il soffermarsi. Infine il quod continetur ciò che contiene.

Il mondo è in generale ciò che contiene, mantiene, permette il soggiorno, appoggio in quanto fondamento dell'ente e che a sua volta si trattiene nel suo vigere. Il rapporto mondo-ente sembrerebbe quindi configurarsi sia come un rapporto tra contenente e contenuto che come relazione tra

⁴⁰⁰ Cfr. www.woerterbuchnetz.de

⁴⁰¹ sît dem mâle daz got ein wâr lieht ist unde der sêle ein enthalt und ir nâher ist, denne diu sêle ir selber sî. ECKHART 84, 8

⁴⁰² «egli mi raccomanda di affidarmi alla potente mano di Dio e che io lasci il riparo, l'appoggio delle creature»

⁴⁰³ Sul rapporto tra la filosofia heideggeriana e Eckhart si rimanda a F.-W. von Herrmann, “*Gelassenheit bei Heidegger und Meister Eckhart*”, Springer, Dordrecht, 1995, R. Baeza, *Die Topologie des Ursprungs. Der Begriff der Gelassenheit bei Eckhart und Heidegger und seine Entfaltung in der abendländischen Mystik und im zeitgenössischen Denken*, hrsg. Von Marcus Enders, Lit, Berlin, 2009.

⁴⁰⁴ Ancora una volta l'espressione è di Lutero «Teglichen Enthalt und Besserung der Gebue sollen die Zehen Vorsteher beratschlagen, bestellen un vollfüren lassen».

fondamento e fondato, tra *Enthalt* e *Enthaltsein*, tra recipiente il *Krug* e il liquido contenuto. Quello della brocca è un modello ontico ricorrente tanto in Fink quanto in Heidegger⁴⁰⁵; Fink tuttavia, a differenza di quanto afferma il maestro nella conferenza *La Cosa*, lo ritiene inadeguato, in quanto tutto e parte, brocca e fluido sono enti di uno stesso genere, e dotati di un limes: ciascuna parte è dotata di un corpo, ha il suo tempo e luogo nello spazio, allo stesso modo lo è il contenente, nel ma il mondo non è un ente nel tempo e nello spazio. «La domanda sul mondo è una domanda trascendentale»⁴⁰⁶. Nella *Einleitung* ad esempio, Fink ammette che anche il mondo contiene (enthaltet) e dispone le cose concrete, così come la brocca, o il *Mischkrug* (l'anfora da mistura, il krater) della filosofia presocratica⁴⁰⁷; l'anfora non è semplicemente la sua parete, ma anche la concavità è quindi il dentro camuffato dall'acqua, così come il mondo si sottrae nella manifestazione delle cose. «Ma la cosa difficile rimane qui il fatto che la brocca limita l'acqua, il fatto che si tratta di una grandezza finita»⁴⁰⁸, ma il mondo è *a-peiron*, non circonda l'ente imprimendovi forma definita e non è esso stesso un che di definito spazialmente, ma agisce, come vedremo tra poco, su modello della luce diurna o del fuoco che rischiara l'ente nell'aperto concedendo forma e individuandolo. A questo proposito, segnaliamo come il Fuoco in questa prima interpretazione del frammento 30, non sia come simbolo del mondo una fiamma materiale⁴⁰⁹, ma *phos*, la luce che rischiara (*Lichtschein*) prefigurando già l'interpretazione matura. Fink ritornerà con toni pressoché identici su tali temi nel

⁴⁰⁵ L'immagine della brocca è cruciale nella famosa conferenza *La cosa* (in HGA VII) del 1949, dove, Heidegger si interroga dell'essenza dell'artefatto a partire dalla sua capacità di tenere assieme, di accogliere l'acqua ed il vino e con essi l'intera contrada del *Geviert*, Terra, Cielo, Divini, Mortali. La brocca è il paradigma della cosa, dell'essenza della cosa, che nel suo contenuto riunisce Terra e Cielo, e nel versare disseta i mortali e consacra al divino «L'offerta del versare è offerta nella misura in cui trattiene (verweilt, un sinonimo di *enthalten* secondo il Grimm n.d.a.) terra e cielo, divini e mortali» (cit. HGA VII, tr. it. p. 115.). ciò che è riunito, nel suo accadere, nell'esser versato, fa accadere il *Geviert*. La *Versammlung* sarà uno dei significati fondamentali che il pensatore di Meßkirch attribuirà al *Logos*, nello *Spruch* (cfr. HGA V p.327) e soprattutto nel saggio *Logos* sul frammento 50 di Eraclito contenuto nello stesso volume di *La cosa* (HGA VII. p. 141 ss.), tale carattere segna un sostanziale omologia tra cosa e *logos*, conformemente a quanto si dà in Eraclito nell'identità tra *logos* ed *hen*, tra *logos* e *physis*, tra essere e divenire.

⁴⁰⁶ EiP, tr. it. p.126.

⁴⁰⁷ Fink in questa sede, come rileva opportunamente Ardo vino in *Dal fuoco al logos*, (op. cit) si rifà esplicitamente al *krater* greco che, al centro del Simposio accoglieva la mistura di acqua e vino, tuttavia la fonte citata non è un frammento presocratico, ma una citazione anedddotica di Nietzsche proprio in riferimento a Eraclito «Il miele è secondo Eraclito, amaro e dolce al contempo, e il mondo stesso è un *Mischkrug*, che deve essere di continuo agitato» (cit. La filosofia nell'epoca tragica dei Greci, op. cit. p. 237).

⁴⁰⁸ EiP, tr. it. p. 134.

⁴⁰⁹ In questa mancata trasposizione dell'eracliteismo su piano materiale fisico Fink si discosta tanto da Reinhardt quanto da Burnet e, naturalmente, da Aristotele.

corso del 1955/56 *Sein Wahrheit Welt*, in cui gli *uralte Symbole der Welt: der Krug und der Mischkrug* non saranno modelli ontici plausibili per il *Welten del Welt*⁴¹⁰.

Tutta questa serie di suggestioni possiamo darle in qualche modo prefigurate nel pensiero di Fink già dal '34, ma torniamo al frammento 30.

Oltre che contenente esso è compagine (*Gefügtheit*), essere assieme dell'ente, compagine raccogliente comune (*Zusammenfügung*). In questo frangente il debito nei riguardi del lessico heideggeriano è evidente, il termine *Gefügtheit* deriva da *fügen* – disporre, ma anche congiungere, commettere, la cui forma sostantivata è *Fuge* – disposizione, commettitura. Heidegger nel corso del 1932 *Der Anfang der abendländischen Philosophie*⁴¹¹ e nel più noto *Spruch des Anaximander* tradurrà con il termine *Fug* e *Un-fug* la coppia *dike-adikia* del detto anassimandreo. *Fug* è il giusto ordinamento, la *Gefügtheit* la compagine giustamente ordinata, la giusta disposizione dell'essente, è un termine quindi assai vicino al *kosmos* se per esso si intende il mondo ordinato secondo la *dike*, il *logos* che secondo misura si accende e si spegne. Ciò non vuol dire, naturalmente che la *Heraklitsinterpretation* sia sin dall'inizio una ripresa di motivi heideggeriani, essa ci sembra piuttosto una personale rielaborazione di motivi fenomenologici e di suggestioni hegeliane e nietzschiane, in cui il confronto filosofia di Heidegger costituisce solo un pretesto esteriore. Come è noto, Fink fu uno dei più assidui frequentatori della *Vorlesung* del 1929/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik* dove Eraclito è interlocutore fondamentale per la determinazione del *logos* e del *legein* come il *zum Worte Bringen – aus der Verborgenheit nehmen*⁴¹², il disvelare dal nascondimento della *physis* annunciato dal frammento 123 *physis kriptestai philei*, invero l'*aletheia*, das *Unverborgene* come «was der logos sagt»⁴¹³. Il nesso tra *logos* e s-velatezza sarà pressoché integralmente ripreso da Fink, come vedremo a breve. In questo contesto Heidegger interpreta proprio il frammento 30 di cui fornisce questa traduzione: «Dieser *kosmos* ist immer derselbe durch alles indurch und weder hat ihn geschaffen ein Gott noch einer der Menschen, sondern diese *physis* war immer, ist immer, und wird immer sein ein immerflammendes Feuer, aufflammend nach Maß und verlöschend nach Maß»⁴¹⁴. Il frammento è esemplificativo del *Walten del Welt, das Walten des Waltenden* ovvero la *physis* in

⁴¹⁰ Cfr. SWW, p.152 s.

⁴¹¹ Cfr. HGA XXXV, pp. 13 s ma anche HGA LI, p. 94.

⁴¹² HGA XXIX/XXX p. 41

⁴¹³ Ivi, p. 42.

⁴¹⁴ Ivi, p. 47

quanto *kosmos* ordinato, natura dell'essente. Fink nel '34 concorda sostanzialmente con l'equazione tra *kosmos* e *pyr* rappresentanti direttamente il *Walten der Welt* e non semplicemente l'ordine; il secondo misura. Il *kosmos*, e segnatamente il fuoco, non agisce secondo misura, ma è la misura stessa, regolante l'ente nello autospegnersi e nell'autoconsunzione. Nel suo movimento, nel suo bruciare il fuoco è immediatamente misura. È il mondo che, autoafferrantesi, dà la misura all'ente. L'ente come tale è considerato hegelianamente un momento di questo assoluto che è automovimento.

Non è escluso quindi che qui si abbia un primo confronto tra le accezioni di mondo heideggeriana e finkiana, mediate dall'influsso di Hegel da un lato, e del tragico nietzschiano dall'altro, influssi che Fink tenderà a mantenere nella propria interpretazione.

Dai documenti a nostra disposizione, tuttavia, non ci è possibile affermare che Fink avesse contezza di ulteriori luoghi in cui Heidegger si confronta con Eraclito, precedentemente alle *Grundfragen*. La *Vorlesung Vom Wesen der Wahrheit*, dove vi è una magistrale interpretazione del frammento 123, e la rinomata *Einführung in die Metaphysik*, non furono frequentate da Fink a quanto risulta dal *Nachlass* in cui le ultime *Nachschriften* di una *Vorlesung* heideggeriana risalgono al 1931-1932⁴¹⁵ in occasione della *Aristoteles Metaphysik IX 1-3 vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft* e della *Vorlesung Der Anfang der abendländischen Philosophie*. Non è da escludere che Fink, allontanato dal 1933 dall'Università a causa dei suoi rapporti con Husserl, potesse essere al corrente degli sviluppi della filosofia heideggeriana durante gli anni '30 e '40, eppure dalla sua libreria personale possiamo evincere che la prima lettura *Vorlesung Vom Wesen der Wahrheit*, inclusa nell'edizione dello *Humanismusbrief* come *Plato Lehre von der Wahrheit*, risalga solo al 1948, ovvero l'anno dopo il corso sulle *Grundfragen* e che la *Einführung* sia stata acquisita nel 1953, entrambe risultati dalle datazioni apposte dallo stesso Fink sulle copie dei testi. La questione ovviamente non si pone nel caso del seminario, in quanto entrambi gli autori erano ormai nella fase matura della loro riflessione, pertanto, possiamo dire, giocavano a carte scoperte. Torneremo in seguito su questi temi.

Rimarchevole in questa prima formulazione è sicuramente una già completa reimpostazione della questione del mondo husserliana, non più come *Boden*, bensì già come *kosmos*, che nel suo

⁴¹⁵ cfr. documento E15 439 *Nachschriften XI*, Heidegger: *Interpretationen aus der antiken Philosophie (Aristoteles)* e lo E15 506 contenente le *Notizen* della *Vorlesung* heideggeriana del 1932 *Der Anfang der abendländischen Philosophie* oggi in HGA XXXV.

vigere (*walten*), infiammare e spegnere (*überflammen und löschen*) nel modo della autoaffezione, rilascia l'ente. Il *kosmos* non è neppure però la *Welt* intesa come *transzendentaler Weltbegriff*, il *Grund* la cui apertura è dipendente dalla trascendenza come *Grundstruktur der Subjektivität*⁴¹⁶, dalla *Seibtheit des Daseins* che incontra il mondo come *Grund* e *Woraufhin der Überstieg*⁴¹⁷. In base alla rimeditazione del frammento eracliteo, esso stesso appare come misura ed orizzonte autonomo rispetto a qualsiasi soggettività. Decisivo a tal riguardo è anche l'influsso del *Parmenides* di Reinhardt, fondamentale anche per Heidegger⁴¹⁸. Il filologo tedesco nel suddetto scritto dà ampio spazio alla discussione nel frammento 30 del *Κόσμον τόνδε*. Dopo aver passato in rassegna i vari significati di *kosmos* in Melisso, Parmenide, Anassagora, e Democrito⁴¹⁹, Reinhardt connota il *kosmos* Eracliteo, analogamente a Fink, non come *Weltordnung*, «ma semplicemente il mondo nella sua forma presente a differenza delle altre forme pensabili», ovvero il mondo nella sua immanenza nel suo *Hervorbringen*. Tuttavia in Reinhardt, questo portar fuori e vigere del mondo è interpretato in maniera strettamente fisicalista regolata da una precisa proporzionalità:

«E queste forme presenti del tutto, che, secondo Eraclito, né dio, né uomo, ovvero nessun essere specifico, creò, ma sono sempre esistite, esistono ed esisteranno: fuoco eternamente vivente che arde secondo misure e secondo misure si spegne: ovvero, il mondo non può né tramontare nel fuoco, né divenire completamente acqua o terra, il suo bruciare e spegnersi è commisurato ad una precisa misura, è proporzionale: ciò che in esso si infiamma, non è nulla di più di ciò che in lui si spegne, attraverso i suoi mutamenti si mantiene in equilibrio»⁴²⁰.

⁴¹⁶ Cfr. *Vom Wesen des Grundes* in HGA IX p. 138.

⁴¹⁷ «Mit dem Faktum des Da-seins ist vielmehr der Überstieg da. Wenn nun aber das Seiende nicht da ist, woraufhin der Überschritt erfolgt, wie muß dieses "Woraufhin" dann bestimmt, ja überhaupt gesucht werden? Wir nennen das, woraufhin das Dasein als solches transzendiert, die Welt und bestimmen jetzt die Transzendenz als In-der-Welt-sein. Welt macht die einheitliche Struktur der Transzendenz mit aus; als ihr zugehörig heißt der Weltbegriff ein transzendentaler». Cit. Ivi, p. 139.

⁴¹⁸ Com'è noto Heidegger nutriva per Reinhardt una sconfinata stima, lo testimoniano le numerose citazioni del *Parmenides* in svariati punti della sua produzione filosofica ad esempio nei *Principi metafisici della logica*, il Melangolo, Genova 1990 pp. 203-204 e in *Vom Wesen des Grundes* cfr. HGA IX p. 142, dove per altro Heidegger rimanda proprio alla pagina 174, allo stesso passo citato nel frammento da Fink.

⁴¹⁹ Cfr. Karl Reinhardt, *Parmenides und die geschichte der griechischen Philosophie*, Cohen Verlag, Bonn, 1916, p. 174.

⁴²⁰ Cit. Ivi, p. 176.

La misura deve significare la quantità di materia che attraverso la combustione e lo spegnimento si mantiene in equilibrio nel suo cambiare stato dal fuoco al mare, dal mare per metà in terra e metà in calore. *Kosmos* è pertanto *Zustand* del cangiare della materia secondo norma. Fink non arriva nella discussione del frammento ad accentuare tale dimensione, ripromettendosi però di andare a rivedere i passi in cui Reinhardt affronta l'argomento, che effettivamente troverà esposizione nelle *Grundfragen*. In via del tutto anticipatoria, possiamo dire che Fink assorbe nella sua nozione di Welt la concezione del filologo del fuoco come simbolo del *walten der Welt* inteso anche come produzione materiale e fisica, tuttavia, a differenza di Reinhard, tale aspetto è secondario o quantomeno una conseguenza del movimento ontologico: secondo Fink il pensiero presocratico non ha voluto elaborare una fisica in senso moderno come ontologia regionale e teoria dell'ente materiale, bensì ciò che è in questione è sempre e sin dall'inizio la questione del fondamento. Quando Fink parlerà di Cielo e Terra, di Luce e Notte come simboli ed obiettivazioni del movimento ontologico non intenderà un qualcosa di meno concreto di ciò che si annuncia in esso; la natura materiale, l'elementare, è epifenomeno concreto di un vigere più profondo che presiede all'equilibrio della materia. La cosmologia finkiana intende proprio su questo punto contestare l'ontologia di Heidegger, nel fornire una causa materiale, ricomponendo la frattura metafisica tra *logos* e *physis*, che in Heidegger sono sempre in qualche modo mediati dal *Seyn*. Se in Heidegger è in gioco l'unità tra *logos* e *Seyn*, tra *Dichten* ed *Ereignis* in Fink quella tra *logos* e *physis* in quanto l'orizzonte trascendentale di provenienza di ogni spazio, tempo e movimento. Questi aspetti verranno ulteriormente chiariti in corso d'opera.

Prima di volgerci verso lo *Schwerpunkt* della nostra trattazione occorre citare un altro paio di luoghi, prima delle *Grundfragen* in cui tale pensiero del *kosmos* è operativo, in quanto la riflessione intorno all'ordine del mondo, costituisce un vero e proprio *Leitfaden* della filosofia finkiana del dopoguerra, sviluppato proprio sulla scorta delle domande fondamentali della filosofia antica.

Il primo luogo è, ancora una volta la prima uscita pubblica del filosofo la *Einleitung* del semestre estivo 1946:

«Inizialmente per gli antichi *kosmos* non ha il senso particolare di natura e di totalità naturale. *Kosmos* significa per i Presocratici soprattutto una condizione, non una caratterizzazione regionale, ma il modo in cui la natura è. *Kosmos* in Parmenide, per esempio, significa questo mondo nel senso

dello stato del mondo. “Unico e comune è il mondo per coloro che sono desti, mentre nel sonno ciascuno si rinchiude in un mondo suo proprio e particolare” (Eraclito, frammento 89). *Kosmos* significa qui primariamente un come, una condizione dell’ente, non un ambito. Questo “come” è una determinatezza provvisoria del complesso dell’ente ed è provvisorio prima di ogni ente ed è relativo a determinate modalità di rapporto umano (la veglia il sonno)»⁴²¹

Rispetto al frammento del ‘34, Fink compie un paio di significativi spostamenti di accento; *kosmos* non è né immediatamente la *physis*, né l’ente in totalità, che sono due accezioni fondamentali della *Welt*. Esso è *Bedingung* – condizione - dell’essente, non ancora un ambito dell’ontologia regionale cui forse possiamo iniziare a parlare solo a partire da Aristotele e dalla sua ritraduzione medioevale. L’essere condizione dell’ente nel suo modo di vigere il suo “*wie*”, la cui provvisorietà sta nel suo carattere di dipendenza dal *sophon* che costituisce l’unica sapienza, e della sua dipendenza dal modo di relazionarsi ad esso dell’uomo. *Kosmos* è sempre, almeno in Eraclito, in relazione biunivoca all’ *anthropos* e alla potenza ordinante del *sophon*: il *kosmos koinos* del desto e il *kosmos idios* del dormiente, l’esser desto apre al mondo comune, la dimensione ontologica autentica, il dormiente, per così dire, è fermo nel mondo naturale. C’è in questa rilettura del *kosmos* presocratico, così come nel caso di Held un’esplicita ritraduzione dell’approccio fenomenologico husserliano, e in seconda battuta heideggeriano, per cui la profondità del mondo è aperta a partire dal “come” della relazione, questo come è il *kosmos*: la *Einstellung*. Troviamo qui coinvolti i due momenti fondamentali del sapere ontologico che ritroveremo anche in Parmenide, da un lato l’esperienza ontologica, dell’apertura della *Welt*, dall’altro il progetto *Dasein*, che dice tale apertura nel logos come corrispondenza e la rispecchia nei propri *Grundphänomene*; la sintesi e l’incontro di queste due dimensioni è il *kosmos* come condizione dello *Entwurf*. Andremo a insistere su questo aspetto previa la successiva esposizione dell’interpretazione. Teniamo per ora fermo che *kosmos* non è direttamente la *Welt*, ma la risultante di un determinato progetto ontologico, per dirla con Heidegger, il risultato della “costruzione di mondo del *Dasein*” a partire da determinate modalità di relazione da cui scaturiscono due differenti modalità di apertura: la veglia ed il sonno.

I riferimenti alla figura di Eraclito sono rinvenibili anche nel corso del *Wintersemester* successivo: *Philosophie des Geistes*, segno di un percorso e di un’esigenza sempre maggiore nello

⁴²¹ EiP, tr. it. p. 117.

sviluppo della *Weltfrage* di un confronto con le filosofie aurorali. Il contesto, leggermente diverso rispetto alla *Einleitung*, è quello della domanda filosofica per eccellenza: ti to on che segna l'ambito ontologico-problematico proprio della filosofia rispetto alle scienze che indagano sempre un determinato ambito dell'ente e non la *Seiendheit des Seiendes* tout court. La filosofia, nel suo differire rispetto alle altre produzioni del umane, è “*Erscheinungslehre des Geistes*”⁴²², la cui essenza (*Wesen*) è il pensiero dell'essere. Il *Geist* è l'essenza del progetto ontologico umano, non l'assoluto hegeliano, bensì il risultato della relazione tra il logos progettante lo *on* nelle categorie e l'*Erscheinung* pre-soggettiva cosmico delle cose che ne regola lo *Entstehen* e il *Vergehen* – con le parole di Fink: «lo spirito esiste come il *logos* progettante dello *on*, esso è come onto-logia esistente»⁴²³. Lo spirito, di conseguenza, non è una cosa e un condizionato, ma è *das Bedingende*, il condizionate, che progetta l'ente come tale, ed è, pertanto, in sé, *das Un-Bedingende*⁴²⁴. Questo passaggio ci chiarifica come nell'*Einleitung* il *kosmos* è un condizionato, in quanto progettato da un *logos* che a sua volta rispecchia momenti dell'essere presenti dell'ente stesso; è il *logos*, e segnatamente l'uomo, a costituire, o meglio progettare, per Fink, sulla scia di Nietzsche il senso della terra, a dare un senso e una forma al diradarsi del fondamento. In questo contesto Eraclito è il primo pensatore ad aver pensato e concettualizzato l'essere delle cose in riferimento al *Logos*. Anche se in Eraclito chiaramente non vi sono tracce di un'ontologia compiuta, né di un riferimento al *logos* come un qualcosa di eminentemente soggettivo, nella compenetrazione omologica tra *logos* umano e *logos* del mondo Fink vi legge la modalità originaria di relazione tra *Dasein* e *Welt*, «einen ursprünglichen reinen Erdenken des Seins»⁴²⁵. Naturalmente tale formulazione del tutto aurorale non esaurisce il nesso ontologico tra *logos* e *on*, che si svilupperà poi nella storia della metafisica a partire dal problema dei trascendentali e dello statuto della cosità, nella metafisica della sostanza e della soggettività. Possiamo tuttavia già a partire dal pensiero presocratico individuare una concezione dell'ente come *das Gescheheins*, *das Ereignis des Seins*, come risultato movimento interno costituente presoggettivo che si destina nell'esser cosa, nel suo *Was-sein* e *Daß-sein*⁴²⁶. Il divenire è

⁴²² PdG, p. 14.

⁴²³ Ivi, p.136.

⁴²⁴ cfr. ibid.

⁴²⁵ cit. p. 172.

⁴²⁶ Fink in questa distinzione originaria fa rientrare l'esser verbale della cosa, l'esser cosa, l'esser uno e molteplice, l'essere in potenza e in atto, l'esser secondo le categorie, insomma tutti i modi molteplici in cui l'ente è dicibile. È chiaro qui il riferimento ad Aristotele come nel capitolo precedente abbiamo avuto modo di sottolineare.

la modalità proprio di tale evenire, il flusso eracliteo in cui la struttura (*Gerüst*) e il movimento alle cose (*Bewegung am Ding*), vengono a costituirsi come movimento ontologico. Questa dualità e compenetrazione tra movimento cosmico-ontologico e livello ontico costituirà il *Kern* della interpretazione eraclitea. La *Philosophie des Geistes* è importante perché vi troviamo già in nuce tratteggiata la distinzione tra filosofia autentica e simbolica in Eraclito, e più in generale l'analogia tra movimento del mondo e gioco come suo simbolo, che sarà fatta interamente propria da qui in poi dallo stesso Fink. L'analogia tra il *Geschehnischarakter* del essere e il gioco, così come la possibilità di traduzione analogica verbale del carattere dell'essere, trova una prima formulazione in un contesto ufficiale, pubblico, in riferimento al cruciale frammento 52.

«Dove l'essere viene compreso verbalmente, di modo che l'ente è condizione di movimento dell'essere, viene originariamente in vista il rapporto tra Essere e Tempo. In Eraclito il carattere verbale di avvenimento dell'essere che si dispiega in svariati modi di essere, viene compreso nell'allegoria del gioco. Nel frammento 52 *aion pais esti paizon, pesseuon; paidos he basileie*, l'essente-sempre e un bambino che gioca, che dispone gli scacchi, il regno del bambino. Noi non siamo qui in grado, di risvegliare finanche soltanto un sentore della profonda comprensione (*Einsicht*), che vive in questa allegoria di Eraclito. L'essere viene concepito come un avvenire creativo, che si dispiega giocando. Nella “*Logica*” di Hegel, quest'ultima opera della grande filosofia, è custodita la comprensione di Eraclito, nel carattere dinamico dell'essere»⁴²⁷.

La possibilità di tradurre verbalmente, in un linguaggio o in un'analogia il movimento dialettico dell'essere come dimensione propria in cui questo movimento avviene nella sua relazione alla temporalità, ma soprattutto alla storicità del pensiero è uno dei tanti spunti hegeliani, prima ancora che heideggeriani che troviamo nella filosofia di Fink⁴²⁸. Fink in questo passo, sulla scorta della lettura hegeliana di Eraclito allude all'impostazione onniprensiva e ominprensiva del *Logos* nella

⁴²⁷ Cit. PdG, p. 172.

⁴²⁸ Nella citata *Scienza della Logica*, precisamente nella prefazione della seconda edizione il filosofo di Stoccarda scrive: «Le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate nel linguaggio umano. Ai nostri giorni non si può mai ricordare abbastanza spesso che quello, per cui l'uomo si distingue dall'animale è il pensiero. In tutto ciò che diventa per lui un interno, in generale una rappresentazione, in tutto ciò che l'uomo fa suo, si è insinuato il linguaggio; e quello di cui l'uomo fa linguaggio e ch'egli estrinseca nel linguaggio, contiene, in una forma più involupata e meno pura, oppure all'incontro elaborata, una categoria. Tanto è naturale all'uomo la logica, o meglio, tanto è vero che questa è la sua stessa peculiare natura». G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, op. cit., p.10.

filosofia dell'Oscuro⁴²⁹ e del suo movimento dialettico di sintesi degli opposti dell'essere e del non essere. Sulla critica di Fink all'impostazione hegeliana, mediata anche dal corso heideggeriano sulla *Phänomenologie des Geistes*⁴³⁰ diremo dopo⁴³¹, ci limitiamo a segnalare tuttavia il filosofo di Konstanz allude, in questo frangente, alla temporalità dell'essere in una duplice maniera: in primo luogo alla stessità della *Sache des Denkens* della filosofia, il momento iniziale del pensiero occidentale corrisponde a quello finale e grazie a questo si dispiega nella sua vera essenza di *Un-gedachte*, in quanto ciò che è pensato è uno e il medesimo: la *Weltbewegung* nella sua tripartizione tra *Weltraum*, *Weltzeit* e *Weltwirklichkeit*. In secondo luogo è preannunciato il rapporto fondamentale tra tale *Weltbewegung* ed il gioco che troverà ampia discussione in seguito, e in terzo luogo vi troviamo annunciata la *Leitthese* di Fink per cui il problema fondamentale della filosofia eraclitea, come diretta prosecuzione della domanda anassimandrea circa la *kata to chronou taxin* sia quello dell'essere e del divenire ovvero della temporalità, e della sua origine⁴³² propria di una centralità premetafisica della *Weltfrage*.

A tal proposito, in un documento dattiloscritto del 1946 contemporaneo alla *Phänomenologie des Geistes*, intitolato *Heraklit Leben und Lehre*, inizialmente predisposto per una postfazione di un'edizione mai pubblicata dei frammenti eraclitei da parte di W. Bröcker⁴³³, e che costituisce l'ultimo documento in ordine cronologico di cui parleremo prima di affrontare le *Grundfragen*, Fink sostiene che «Eraclito ed Anassimandro sono in questo simili, che tutta la unilateralità è ingiustizia, ma si discosta da questi quando teorizza: tale ingiustizia e tale unilateralità in verità non sono. Solo dalla prospettiva dell'uomo, che non riconosce propriamente, può aprirsi l'apparenza. In verità è piuttosto tutto ciò che è non-unilaterale, ad essere l'opposto di se stesso, e per il dio è tutto giusto,

⁴²⁹ È nota la grande affinità che Hegel vedeva nella propria filosofia e in quella de L'oscuro, scrive ad esempio il filosofo tedesco nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* «Qui vediamo finalmente terra: non c'è proposizione di Eraclito che non abbia accolta nella mia Logica. [...] Da Eraclito la data di inizio di esistenza della filosofia: l'idea permanente che è rimasta la stessa in tutta la filosofia fino ad oggi, come è stata l'idea di Platone ed Aristotele» (cit. tr. it. a cura di R. Bordoli, Laterza, Bari, 2009, p.150). Hegel vede in Eraclito precisamente il primo pensatore in cui l'omnipervasività del logos diviene tematica. Sull'argomento cfr. il bel saggio di Gadamer, *Hegel und Heraklit*, in *Gesammelte Werke*, voll VI, Mohr, Tübingen 1985, tr. it. *Hegel ed Eraclito* in H. G. Gadamer, a cura di A. Mecacci, *Ermeneutica e mondo*, Roma, 2004, pp.105 ss.

⁴³⁰ cfr. HGXXXII. Segnaliamo tuttavia che Fink acquista i *Werke* di Hegel, nell'edizione curata da H. Glockner per Fr. Frommanns Verlag del 1927. Il contatto con il filosofo di Stoccarda risalirebbe, pertanto agli anni giovanili.

⁴³¹ Iniziamo col rimandare sull'argomento alla monografia di S. Bertolini *Eugen Fink e il problema del Mondo*, op. cit. in particolare pp. 257 ss. e a Id. *L'esperienza ontologica al termine della metafisica*, in *Eugen Fink. Interpretazioni fenomenologiche*, op. cit. pp. 79 ss.

⁴³² Cfr. GaP., p. 114, tr. it. p. 134.

⁴³³ Documento E15 227, fogli 27-28.

solo gli uomini ritengono qualcosa giusto ed altro ingiusto». L'autentica portata della filosofia eraclitea si decide già in questa sede sul rapporto da un lato ontologico tra l'uno ed i molti, tra il sorgere e il perire secondo l'ordine del tempo, dall'altro dal ruolo che in questa *diakosmesis* l'uomo ha nella sua possibilità, a partire dalla sua condizione antropologica, di conoscenza di questo ordine del mondo. La temporalità, pertanto, e il *Dasein des Menschen*, verranno declinate, proprio grazie ad Eraclito in una maniera differente rispetto, tanto ad Husserl ed Heidegger, quanto a Kant e Nietzsche. Dell'ultimo e fondamentale ambito problematico che viene aperto nella *Phänomenologie* il rapporto simbolico tra gioco del fanciullo ed il mondo, come allegoria del carattere poietico produttivo dell'essere nel suo *Geschehen*, diremo in seguito.

Ci vediamo costretti, a questo punto, ad affrontare da vicino il cuore dell'interpretazione eraclitea di Fink, nelle *Grundfragen der antiken Philosophie* e dello *Heraklitseminar* dove questi spunti verranno organicamente ed approfonditamente dispiegati in un vero e proprio tentativo di interpretazione sistematica del filosofo efesino.

5.2 Filosofia simbolica.

Nella *Vorlesung Die Grundfragen der antiken Philosophie*, la filosofia eraclitea occupa quasi due terzi dell'esposizione ed è collocata a metà tra Anassimandro, la prima parola della filosofia e Parmenide, ossia l'inizio embrionale della svolta metafisica. Ancora una volta, come nel caso di Anassimandro ad essere in gioco è la limitazione della *Weltfrage* secondo i suoi ambiti fondamentali: essere e divenire, essere e apparire, essere e pensare. Come già accennato precedentemente, l'interpretazione finkiana verte su due nuclei tematici concentrici, che, come vedremo, si costituiscono proprio sulla stratificazione e concentricità ontologica del mondo: il primo livello ontico è la filosofia simbolica che a sua volta si suddivide in dottrina del fuoco e dottrina degli opposti, il secondo livello ontologico costituisce la filosofia autentica di Eraclito, la dottrina dell'essere a sua volta suddivisa in *sophon*, *logos* e *aletheia*. Occorre preliminarmente specificare che utilizziamo i termini ontico ed ontologico non per stigmatizzare una differenza di rango tra fenomenico e noetico, o tra un atteggiamento naturale e una conoscenza fenomenologica, ma semplicemente per connotare

il livello dell'ente manifesto e quello del fondamento; attribuire tali scissioni proprie di un pensiero metafisico in Eraclito, così come nei presocratici in genere, sarebbe una forzatura ermeneutica.

Tale suddivisione corrisponde anche al tentativo di offrire una coerenza interna ai frammenti eraclitei differente rispetto all'ordine del Diels-Kranz che, com'è noto, inizia con la dottrina del logos, per poi interessare la fisica, la teologia, l'antropologia e l'etica. L'interpretazione finkiana, pertanto, mantiene solo un impianto fenomenologico rivolto in primis alla cosa, all'ontico, per trarne le categorie dell'ontologico, per poi fare il salto nello speculativo nella dottrina di logos e aletheia come modi propri del *welten der Welt*. L'andamento dell'interpretazione di Fink è proprio segue un percorso ermeneutico dal fuoco al logos come sottolinea Heidegger nel seminario. Occorre preliminarmente ribadire che i tratti fondamentali della *Heraklitsinterpretation*, sono già perfettamente delineati nella *Vorlesung* del '47/48, tali da non subire sostanziali modificazioni a vent'anni di distanza durante il *Seminar* con Heidegger. Anzi possiamo dire che lo stesso seminario, l'ultima attività ufficiale tenuta da Heidegger all'Università di Freiburg, fu voluto e incoraggiato da Fink durante le frequenti visite al vecchio maestro a *Todnauberg*, proprio per testare la propria interpretazione autonoma e, in qualche modo per fare i conti con la filosofia del maestro. Nel *Gedankengang* seminariale è Fink a condurre il dialogo, «il professor Heidegger concorda sull'opportunità che io presenti una provvisoria interpretazione dei detti di Eraclito»⁴³⁴, mentre il maestro si limita fondamentalmente a incalzare l'ormai collega a chiarire i presupposti dell'interpretazione stessa. Lo stesso Heidegger sostiene «a me non interessa interpretare Eraclito attraverso Heidegger, bensì trarre in luce la Sua interpretazione»⁴³⁵, interpretazione che, come la prima lezione delle *Grundfragen*, prende avvio dal frammento 64 sul *keraunos*, per poi distaccarsi dall'andamento graduale delle *Grundfragen*, per l'immediata introduzione, già dal secondo incontro, del discorso su *Hen e Panta*. Ma le differenze tra *Vorlesung* e *Seminar* non si esauriscono qui, anche i frammenti coinvolti nell'interpretazione sono in parte diversi: nel Seminario Fink discute, tra gli altri, anche i frammenti 3, 7, 27, 28, 29, 31, 53, 62, 66, 99, 114, 126 (di cui solamente il 47 e 126 sono esplicitamente tirati in ballo da Heidegger) che non trovano spazio nella *Vorlesung*. Per il suo specifico carattere graduale e sistematico, pertanto, l'interpretazione delle *Grundfragen* risulta essere

⁴³⁴⁴³⁴ Come segnala il curatore del Seminario ed allievo di Fink von Herrmann, il testodi riferimento per quanto riguarda Fink è l'edizione dei *Vorsokratiker* di Diels, mentre Heidegger utilizza l'edizione italiana in suo possesso: *Eraclito, Raccolta dei frammenti* e traduzione italiana di R. Walzer (Frenze 1939). Cfr. HS tr.it. p. 226.

⁴³⁵ HS, tr.it. p. 92.

quella tematicamente più organica e sistematica, gli spunti del *Seminar*, verranno integrati in corso d'opera, stante anche la necessaria mediazione della *Vorlesung* del 1947/48 per comprenderne le *Grundlinien*. Quel che rimane invariato tra le due interpretazioni è il metodo a metà tra il fenomenologico, il partire dalla cosa stessa, dal fuoco, dall'elemento, per poi arrivare al piano ontologico rarefatto, lo speculativo, in una via dall'immanente al trascendentale. L'itinerario che conduce all'emergere dello *abgrundigen Grund der Welt* ovvero l'oltrepassamento verso il fondamento, caratterizza l'interpretazione eraclitea; non una ricostruzione filologica, ma pensare a partire dalla situazione contemporanea della fine della metafisica occidentale, con Eraclito e oltre Eraclito, l'originario del mondo, e contemporaneamente fornire un ordinamento del *Pery physeos* coerente con tale intento. Del resto è lo stesso Heidegger ad appoggiare tale metodologia ermeneutica: I duemilacinquecento anni che ci separano da Eraclito sono una cosa pericolosa [...]. D'altro canto c'è bisogno anche di un arrischio. Bisogna rischiare qualcosa, perché altrimenti non si ha in mano nulla. In questo senso non c'è nulla da obiettare ad un'interpretazione speculativa»⁴³⁶.

In un appunto manoscritto preparatorio al corso del 1947/48 contenuto nel documento E15 330 del *Nachlass* l'*Heraklit-Darstellung* è scandita da sei momenti fondamentali:

1. Feuerlehre: Licht u. Dunkel
2. Gegensatzlehre: Leben u. Tod
3. Wahrheitlehre: Wachen u. Schlafen
- (Allgemeines) (Einzelnes)

<

4. Logos – Sein – Σοφόν
5. Φύσις
6. αἰὼν παῖς ἐστὶ παῖζων πεσσεύων

I punti 1-3, come già accennato costituiscono la filosofia simbolica riguardante il nesso tra generale e singolare (hen e panta), 4-6 la filosofia autentica, lo hen in senso proprio, secondo un gradiente che va dal fenomenico al non fenomenico. Già in questo troviamo una prima somiglianza tra Eraclito e Parmenide: in questione è lo stesso, il rapporto tra uno e i molti, il mondo della

⁴³⁶ Ivi, tr.it. p. 49.

manifestazione e lo hen o lo eon; possiamo tuttavia anticipare, che mentre il *Gedankengang* eracliteo, almeno nell'interpretazione di Fink si dipana dai molti all'uno, Parmenide parte dal rapporto *einai-noein*, *eon-nous* per poi affrontare nella seconda parte del poema dedicato alla *doxa* il problema dell'ente e dell'*Erscheinen*. Occorre preliminarmente ribadire che per Fink tra questi due ordini esprimono un pensiero unitario, che si esprime dapprima in concetti simbolici e analogie per poi sfociare nel puro speculativo. Il rapporto pertanto non è tra sensibile e sovrasensibile proprio della metafisica, ma quello non ancora metafisico tra simbolo e puro pensiero. Vedremo in seguito come tale rapporto, che caratterizza l'intera interpretazione eraclitea, verrà fatto proprio dallo stesso Fink nello sviluppo della prospettiva cosmologica.

I sei punti appena individuati costituiranno il criterio di orientamento nell'esposizione della *Heraklitsinterpretation*. Prima di addentrarci nell'interpretazione diretta della *Feuerlehre*, occorre spendere ancora due parole sulla collocazione di Eraclito all'interno delle *Grundfragen*. Fink legge Eraclito in continuità con Anassimandro come il pensatore che ha per primo compreso il nesso tra essere e temporalità, essere e divenire, dove la "e" non è intesa come opposizione, ma come mutua correlazione. Secondo tale impostazione, conformemente anche a quanto sostenuto da Reinhardt l'efesio e Parmenide non sarebbero due figure contrapposte, bensì speculari nel comprendere tratti distinti ma complementari dell'essere, ovvero della *physis*. La *Sache des Denkens* è una e la medesima: la *physis*, le vie (*Wege*) distinte ma immorsate, una conduce al nesso essere-tempo, l'altra a quello tra essere ed apparenza. Esemplificativo è a tal proposito un altro appunto del documento E15 330:

«Heraklits Prinzip ist die Zeit

Parmenides “ ” ist das “Seiende”

X

Heraklits Problem ist Sein und Werden

Parmenides “ ” ist Sein und Schein

Mutamento e permanere, essere e apparire, e di conseguenza episteme e doxa, nel loro rapporto costituiscono un tratto di fondo del mondo. *Bewegung*, *Raum* e *Zeit*, sono le due modalità primarie che rilucono nel progetto ontologico dell'arche in quanto fondamento. Nell'arche è pensata la

struttura dell'ente in totalità come movimento del sorgere e del perire *kata to chreon*, ovvero la *physis* come «fondamento non cosale di tutte le cose»⁴³⁷. Il tempo è il problema fondamentale di Eraclito, esso è l'illimitato e permanente (*das wahrhaft Bleibende*), ciò che permane essendo illimitato, nel rilasciare e nel consumare, il custodire (*Gewahrens*) il tenere (*Nehmen*) e ancora il creante (*Schöpferischen*) l'annichilente (*Vernichtenden*). Il carattere della temporalità è l'autenticamente permanente (*das wahrhaft Bleibende*)⁴³⁸ della *physis*. La continuità con lo scritto di Reinhardt è esplicita: la negazione della permanenza delle cose non è tematica né operativa nella filosofia eraclitea intesa come teoria del flusso, Eraclito non dichiara nulla riguardo la cosità delle cose e la loro stabilità, al contrario, qui è in gioco il rapporto mondano tra essere e divenire a partire dalla temporalità dello *Aion*, è in gioco il movimento come triplice articolazione di *Raum*, *Zeit* e *Bewegung*.

La temporalità autentica è tuttavia ciò che rimane celato, nel prodursi meramente cronologico del tempo come successione di istanti. La *physis* ama nascondersi, non appare, ma rilascia l'ente, nel tempo cronico essendo essa stessa *Aion* – temporalità originaria. Questa natura temporale autentica dell'essere non è per Fink, come per Heidegger del resto, data immediatamente un'intelaiatura concettuale, ma è percepibile solo per via analogica, o omologica, non è possibile un *Beweis* che colga concettualmente tale pensiero, bensì è il concetto che progetta solo sulla base di questo originario pro-dursi e aver-origine (*Ent-stehen*) dell'essere. Il tempo non è l'ente intratemporale, allo stesso modo, qui la *physis* non è comprensibile sul modello dell'ente o della *hyle kai hypokeimenon* essendo il trascendentale temporalizzante, la *immerlebende Bewegung*.

La filosofia è sempre un dire finito all'interno di un *logos* finito, necessariamente spuntata, a differenza dell'oracolo diretta ierofania del divino; nel momento in cui essa deve progettare la compagine del mondo, la temporalità, la cosità il permanere ed il durare si trova spuntata e questo molto semplicemente, perché non pone da sé questa compaginalità, non è un "dire spermatico", ma rispetto alla manifestività del mondo è sempre, in qualche modo, in ritardo. L'oscurità eraclitea, pertanto, non è altro che una radicalizzazione del carattere metaforico, ma per questo poetico, del *logos* umano stesso, di cui Fink, sulla scia di Nietzsche era ben cosciente, al punto da assumere nella sua stessa filosofia il simbolico come via privilegiata per l'ontologico.

⁴³⁷ GaP, tr.it. p. 124.

⁴³⁸ Ivi, p. 114.

5.2.1 La *Feuerlehre*.

«L'eterna mancanza di quiete propria del tempo concedente-consumante è anzitutto chiamata in causa da Eraclito come il fuoco»⁴³⁹.

Il fuoco è il simbolo con cui l'efesino rinvia al suo concetto ontologico fondamentale.

Aristotele in *Met.* A 984 inserisce Eraclito, assieme ai primi ionici all'interno dello sviluppo della problematica dell'arche nella determinazione del *pyr* come *hyle kai hypokeimenon*; da un punto di vista concettuale, la filosofia eraclitea è reputata di un livello meno raffinato dello stesso Anassimandro, che, come già sottolineato per Aristotele, coglie il carattere non limitato e in qualche modo trascendentale della *hyle* come modo della *physis*. Secondo Fink, Aristotele con questo scambia la periferia della filosofia eraclitea con il suo centro, non perché, con Reinhardt, il fuoco non abbia una natura materiale, bensì perché la natura ignea stessa è simbolo di un movimento ontologico più profondo, che lo Stagirita stesso, non poteva cogliere a causa all'ipoteca della sostanza come modello ermeneutico della *physis*. I fenomeni fisici, almeno per il fenomenologo, non sono l'orizzonte principale della filosofia eraclitea. La *physis* non è per Fink, in quanto spazio-temporalità, *hyle*, non almeno nella sua determinazione prima, come del resto, a dir il vero, non lo era nemmeno per Aristotele⁴⁴⁰, bensì un certo tipo di movimento fondamentale. La questione del mutamento, della metabolè, quindi del divenire e del permanere temporali riluce nelle cosiddette *pyros tropai*. Andiamo a evidenziare i frammenti cardine, dispensandoci dall'analisi di ogni singolo rammento discusso da Fink, concernenti il nesso tra *physis* e fuoco, tra *pyr* come principio e l'ente individuato, prendendo in un certo modo sul serio l'indicazione aristotelica per poi rovesciarla in base ad una differente connotazione del senso stesso di "principio" inteso come ordinamento. Fink inizia, non a caso, l'analisi della dottrina del fuoco con un'immagine del fuoco, un analogon: il frammento 64 «Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνὸς»⁴⁴¹ tramandatoci da Ippolito padre della Chiesa vissuto nel III sec. d.C nel IX libro della *Refutatio omnium haeresium*.

⁴³⁹ GaP, tr.it. p. 136.

⁴⁴⁰ A tal proposito si rimanda anche alle tesi di Heidegger in *Sull'essenza e sul concetto di Physis*, op. cit, tr. it. p. 202

SS.

⁴⁴¹ La versione completa dal Diels, tratta da Ippolito reciterebbe: Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνὸς, τουτέστι κατευθύνει, κεραυνὸν τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν, Fink in entrambi i corsi non si occupa di tutto il frammento, considerandolo, probabilmente, spurio e viziato da una terminologia non

Il *keraunos* è qui il fuoco eterno con cui il dio dirige tutte le cose. Ad essere tematico è innanzitutto il significato di *ta panta* nella loro subordinazione con il fulmine. In gioco è qui una prima determinazione del nesso di appartenenza tra uno e molti e la loro relazione temporale. *Ta panta*, i tutti, sono generalmente *panta ta onta*, tutti gli enti che hanno un *peras*, ossia l'ente individuato; è evidente, in questo frangente, una prosecuzione dell'impostazione anassimandrea tra la dialettica *apeiron/peras*⁴⁴² nella determinazione della totalità degli enti, fermo restando, come per il milesio, la mancanza di un piano trascendente ulteriore al fisico, che induca a pensare gli *onta* e il *keraunos*, come ammonisce Heidegger nel *Seminar*, come metafore e non come fenomeni naturali⁴⁴³. Il *keraunos*, così come il fuoco è ciò che nel suo apparire illumina e dà contorno e individuazione alle cose governandole. Ma cosa sono le cose, i *ta panta*, e, in secondo luogo in che consiste il loro governo? Incalzato da Heidegger nel seminario, Fink indica per *ta panta* innanzitutto la totalità delle cose mosse, che in negativo mostrano la necessità da un lato di ciò che muove, dall'altro di un ordine, di questo movimento. Il movimento, come vedremo è inteso da Fink non solo come mutamento di luogo, ma come *Weltbewegung*, inerente all'ambito universale dell'individuazione dell'ente, della *genesis* e alla *phthora*, del sorgere tra cielo e terra. La natura propria del fulmine è, infatti, quella

eraclitea, come nel caso del termine *φρόνιμον*, per indicare l'intelligenza sensibile, termine aristotelico. Ricordiamo che la lettura di Ippolito, primo antipapa, era guidata dall'intento di dimostrare come le eresie che affliggevano il cattolicesimo nascente fossero già insite nella filosofia classica, in particolare quella dell'indistinzione tra padre e figlio, Dio e Logos, Creatore e Creatura, *Natura naturans* e *naturata*, tipiche dell'eresia monarchiana fossero già proprie della filosofia eraclitea, e in qualche modo a ragione visto che in Eraclito non è presente separazione all'interno del *Logos*, tra una dimensione fisica e metafisica. In particolare Ippolito sosteneva la completa distinzione delle figure di Padre e Figlio, e la subordinazione di quest'ultimo al primo, entrando in conflitto con l'allora papa Zefirino (198-217), con i Monarchiani (sostenitori dell'unità delle due figure) e con il Modalismo (Padre e Figlio come modi di una stessa sostanza divina). L'interpretazione monista della filosofia eraclitea, riluce in particolare dalla collocazione del fr. 50 in *Refut.* IX 9: «Eraclito afferma che il tutto è diviso indiviso, generato ingenerato, mortale immortale, padre, figlio, dio giusto e dice: Non dando ascolto a me, ma al *logos*, è saggio ammettere che tutto è uno» in cui Eraclito è retrospettivamente il prodromo dell'eresia monista. Ippolito collocava, similmente al Platone del Sofista, la filosofia dell'efesino sulla scia di quella di Empedocle leggendo nell'armonia *aphanes* e nel *polemos* eraclitei il corrispettivo della dialettica *philia* e *neikos* empedoclei. In generale lo scopo dell'opera del padre della Chiesa era quella di dimostrare come la filosofia classica, ignorando il messaggio di Cristo, fosse la fonte principale dell'eresia. Il rapporto con la grecità fu tuttavia ambiguo, proprio perché gran parte delle testimonianze eraclitee, ben 18 frammenti dal 50 al 67, provengono dal libro IX della *Confutatio* di Ippolito, le cui opere redatte interamente in greco, molto famose nell'antichità, scomparvero dalla tradizione occidentale, ad eccezione per il mondo slavo e bizantino, durante il medioevo latino. Cfr. Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie*, Morcelliana, Milano, 2012. Sulla *Refutatio* ippolitea di Eraclito cfr. L. Saudelli, *Ippolito Romano e la refutatio di Eraclito*, Isonomia Rivista di Filosofia, 2004.

⁴⁴² A differenza di Anassimandro però la dialettica oppositiva tra *apeiron* e *peras* non è in Eraclito stigma di una presunta ingiustizia o cattiva disposizione della compagine dell'ente, ma al contrario è la massima giustizia, l'ordinamento proprio dell'ente. Su tale argomento vedi anche Cfr. John Burnet, *I primi filosofi greci*, a cura di A. Medri, Mimesis, Milano-Udine 2013.

⁴⁴³ Cfr. HS, tr.it. p. 6.

dell'irrompere, del rischiarare, e nel rischiarare render presente l'ente. Tuttavia, esso vige solo nel *nyn*, nell'ora, laddove il vigere cosmico (*welten*) deve in qualche modo essere eterno⁴⁴⁴. L'eternità del fuoco è nel suo rilasciare e progettare la disposizione delle cose. Già il prosiegua della citazione ippolitea, emendata da Fink ci rende edotti del fatto che per fulmine l'efesio intende il "fuoco eterno" (*keraunon to pyr legon to aionion*), ed è importante tenerne conto se, come proprio Heidegger sostiene nel *Seminar*, bisogna collocare l'interpretazione in uno *Zwischenfeld* tra la mera filologia e «quel modo di filosofare che consiste nel pensare in modo avventato e nel pensare troppo»⁴⁴⁵. Ebbene il fulmine è simbolo del fuoco eterno, il fuoco eterno è intelligenza ordinate dell'universo. Heidegger, conformemente a ciò, facendo saltare sin dalle prime battute del seminario la gradualità dell'interpretazione finkiana si ricollega immediatamente al frammento 41, «εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτι ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων»⁴⁴⁶ collocato dal pensatore di Konstanz nella filosofia autentica. Fink ammette che i due frammenti, pur collocandosi su due livelli diversi, sono speculari: uno è rispecchiamento dell'altro; la connessione sussistente tra il keraunos, che rischiara e governa i *ta panta*, e l'unità dello *hen to sophon* che dirige tutte le cose attraverso tutte le cose. Connessione che è ancora più pervicace se si pone l'accento sul fatto che il verbo οἰαχίζω – lo stare al timone – del frammento 64 ha una grandissima affinità con ἐκυβερνάω letteralmente il timoneggiare del frammento 41⁴⁴⁷. Tanto il fulmine, quanto il *sophon* governano gli enti come il timoniere l'imbarcazione, ne decretano, quindi, la direzione, il venir fuori ed il trapassare. Il dia del governare, l'attraverso, non esprime un nesso causale, ma uno stare al fondo, un pervadere e produrre movimento nell'essente determinandone l'individuazione e la manifestazione.

⁴⁴⁴ La prosecuzione del frammento, non citata da Fink, effettivamente andrebbe in questa direzione: «τουτέστι κατευθύνει, κεραυνὸν τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν»: ossia (il dio) guida con il fulmine, intendendo con fulmine il fuoco eterno. Dice anche che questo fuoco è dotato di intelligenza e che è causa dell'ordinamento dell'universo. Naturalmente l'ipoteca di oltre 700 anni di metafisica, in particolare nella nascente versione cristiana ai tempi di Ippolito pregiudica indelebilmente il contesto del detto. Tuttavia ciò che Fink potrebbe, stando la sua interpretazione, tranquillamente concedere ad Ippolito, considerando anche gli altri frammenti, è il nesso tra fulmine ed eternità del fuoco, così come l'indistinzione tra *aion* e *logos* e l'assimilazione del fuoco all'intelligenza o principio che presiede alla *diakosmesis*. Sorgerebbe pertanto il dubbio, se l'impostazione finkiana incentrata sulla divisione tra filosofia simbolica e filosofia autentica, non risenta ancora di una certa ipoteca metafisica.

⁴⁴⁵ HS., p. 13, tr.it. p. 7.

⁴⁴⁶ Diels traduce: Un'unica cosa è la saggezza, intendere il pensiero che sa governare tutto in tutti i modi», una traduzione più appropriata sarebbe «giacché una è la sapienza, conoscere veramente l'intelligenza che governa tutte le cose attraverso tutte le cose».

⁴⁴⁷ Heidegger se ne avvede nel Seminario ed incalza Fink su questo punto.

Siamo pienamente all'interno della problematica tra *hen* e *panta* ovvero tra ente e fondamento: «In *ta panta* proprio nel retroriferimento al fulmine, viene pensata simultaneamente una modalità del movimento. Nel chiarore, nella *Lichtung* che il lampo apre con uno squarcio, *ta panta* riluce e fa ingresso nell'apparire. La motilità di *ta panta* viene pensata, in modo simultaneo, nel rilucere dell'essente entro il diradamento del fulmine»⁴⁴⁸. Il movimento non come *kinesis*, spostamento di luogo, ma come *genesis*, unito al problema del divenire temporale dell'ente è sempre nell'orizzonte problematico di Eraclito, tuttavia dobbiamo lasciare per un attimo da parte questa problematica che richiede il dispiegamento della filosofia autentica.

Il fulmine nel suo irrompere accade nel *nyn* nell'istante, questo rilucere nella momentaneità è simbolo dello *Hervorbringen* del fondamento, che, così come il fulmine che squarcia la notte definisce i contorni dell'ente, rilascia spazio e tempo, quindi individuazione. A differenza di quanto sostiene Heidegger, e lo stesso Ippolito, per Fink, il *keraunos* non è immediatamente assimilabile al fuoco proprio per una differente fruizione della temporalità. Quella tra fulmine e fuoco è «un'identità dell'identità e della non identità»⁴⁴⁹ in direzione dell'unico medesimo fondamento mondano: sono entrambi simboli ma di due differenti modalità di vigere del *logos*, il fulmine dell'immediato portare alla presenza, il fuoco come eterna ricorrenza del *logos* che secondo misura si accende e si spegne, rilasciando la temporalità stessa. Il movimento produttore è per Fink da pensare per via analogica nella connessione tra *keraunos*, *Helios*, *pyr* in cui riluce il pensiero del tempo e dell'*Erscheinen*. «Il fuoco, che sta al fondo di tutto, è il produrre che si ritrae in ciò che è prodotto, nelle sue trasformazioni»⁴⁵⁰, pertanto, il governare *panta dia panton* del *keraunos* e del *logos*, tutte le cose attraverso tutte le cose, è da pensare in correlazione alle *pyros tropai* in cui si manifesta analogicamente il fondamento del tutto nella diade *Licht-Zeit*. Esse ci mostrano l'eterna convertibilità del tutto nella non permanenza dell'ente individuato; l'ente è mutevole non è un *Bestehende*, ma motilità individuata mediante opposizioni. La *Feuerlehre* ha, pertanto, il suo naturale confluire nella *Gegensatzlehre*, di questo ci occuperemo tra poco.

Il movimento tuttavia non è il regno dell'indeterminato, ha un rigore proprio, è un che di governato a partire dal timoneggiare del *logos* conferente senso e misura. Siamo in prossimità

⁴⁴⁸ HS, p. 14, tr. it. p. 8.

⁴⁴⁹ HS, p. 9, tr. it. p. 13.

⁴⁵⁰ HS p. 20, tr. it. p. 12. Vedremo poi come questo movimento del prodursi e ritirarsi sia proprio della *Welt* stessa.

dell'immagine nietzschiana del lotta tra le potenze irrazionali ctonie⁴⁵¹ e il principio apollineo della forma, tuttavia nel rifidanzamento col mondo, eracliteo, sostiene giustamente Fink, il divenire è sempre *kata ton logos*, implica sempre una misura che padroneggi e diriga, in opposizione all'*amor fati* e alla casualità. Carattere del *logos* del mondo, e di rimando del *philo-sophos* è il rischiarare e disporre razionalmente l'ente in una compagine ordinata, il cui ordine si riflette nello *homologhein*, nel dire autenticamente ciò che l'ente è. L'ente è, come tale l'ordinato a partire da un'opposizione originaria che non lo riguarda immediatamente, bensì è prerogativa del fondamento. Il padroneggiare non è il dominare umano che, imprimendo alla natura la sua legge, decide e dispone dell'ente, ma è un governo proprio del corso stesso delle cose, la loro intima legalità a prescindere dal *logos* umano, o dal soggetto moderno che prescrive la legge del concetto alla natura. È bensì una misura, una legalità intrinseca al fondamento delle cose stesse, di cui l'uomo è partecipe nella misura in cui è aperto all'ascolto. Tale ordine, tale misura non è stata approntata da nessuno degli dei e degli uomini, ma è sempre stata.

Arriviamo così al frammento cardine della *Feuerlehre*, che già dal *Phänomenologische Werkstatt*, aveva catalizzato l'interesse del filosofo badense: il 30 tratto questa volta da Plutarco, «Κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωνον ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα» che Fink riporta inizialmente nella già citata traduzione di Diels per poi distaccarsene nell'attribuzione del rango di soggetto al *pyr* nella seconda frase⁴⁵².

⁴⁵¹ In un appunto del documento del *Nachlass* intitolato *Heraklit Interpretationen* (E15 330) a proposito del temine ctonio Fink fornisce la seguente definizione: «appartenente alla terra, uscire della terra, ma anche: diversamente; dimorando nella terra; inoltre: appartenente al sottomondo (*Unterwelt*). Così vengono chiamate ad esempio Demetra e Persefone, e le Erinni “divinità ctonie” oppure Plutone connotato come il reggente del regno dei morti, come ZEUS CTONIO. La mitologia greca è piena di lotte tra le potenze ctonie, le forze dell'abisso, contro gli dei divini dell'Olimpo, vale a dire la lotta del mondo dell'oscuro-senza forma contro la luce, misura e forma (l'insurrezione dei titani). Il ctonio nel pensiero mitologico ha un rapporto essenziale con il femminile, con il conservante e partorente materno, come d'altra parte il maschile con la natura del sole generante risvegliante la vita. Nei primi stadi culturali dove l'esser vincolato alla terra dell'uomo è ancora forte troviamo un'organizzazione matriarcale della società umana. Culti ctonii, religioni della terra venerano il divino nella forma della “grande madre”, Gaia, Astarte, Isis. (cfr. Bachofen: “*Das Mutterrecht*”). A condizione che la tradizione occidentale si fondi procedendo a una repressione del principio materiale femminile ctonio (vittoria del patriarcato, vittoria dell'Idealismo, vittoria di una più alta educazione spirituale), così irrompono nel corso della nostra storia continuamente contromovimenti irrazionali che cercano di riportare in auge i fondamenti elementari e terreni del *Dasein* (Nietzsche)»

⁴⁵² Cfr. Ivi, pp. 77 e 86. Fink critica la traduzione di Diels secondo cui l'esser fuoco è una determinazione predicativa del *kosmos*, se si traduce “questo *kosmos* non è portato all'apparire da nessuno degli dei o degli uomini”, allora esso è implicitamente caratterizzato seppur in negativo come un ente. Il fuoco non è una determinazione predicativa del *kosmos* come un *summun ens* che produce gli enti di rango minore, ma il *kosmos*, in quanto disposizione giusta dei *ta panta*, è inteso a partire dal fuoco, l'ordine è fuoco. Il fuoco sempre vivente è un qualcosa che si dà a partire da se stesso.

Abbiamo detto che il fuoco è in un rapporto di identità nell'alterità con il fulmine, alterità che è dettata innanzitutto dalla dimensione temporale, mentre il minimo comune denominatore, possiamo dire, sia nel rischiaramento, nella *Lichtung*, nel loro essere *Licht*, *phaos*. Entrambi rischiarano, diradano, fanno apparire. Ricordiamo che quando Fink nella *Einleitung in die Philosophie* si trova a dover individuare un momento ontico per il vigere del mondo, il rapporto tra *hen* e *panta*, propende proprio per la luce, per il fenomeno rischiarante che non essendo ente, dà visibilità all'ente stesso a differenza del *Krug*. Ebbene, il carattere luminoso dell'essere, che vedremo esser però solo il momento positivo dell'individuazione, trova nella filosofia eraclitea la sua prima formulazione storico-ontologica.

Il frammento afferma innanzitutto il non esser generato del *kosmos*, il non esser prodotto. Per noi uomini del XXI secolo figli di due millenni di cristianesimo è difficile uscire dallo schema mentale della *creatio ex nihilo*, che permane secolarizzata nella teoria del big bang, e comprendere come per il greco, finanche in Platone ed Aristotele, tanto l'ordine, in Platone l'ousia e in Aristotele la *morphe*, quanto il principio trascendentale materiale, *chora* e *hyle*, non si diano come enti creati. Laddove tuttavia, per Platone è l'ente tecnico a fornire il modello della generazione e la costituzione della cosità⁴⁵³ nei presocratici è assente questa stratificazione, ma è bensì l'ente naturale, in questo caso il fuoco, a costituire il paradigma della genesis e della *phtorà*, dello *Aufgang der Welt* e finanche dell'ordine del *kosmos*. Ma cosa intende Fink per *kosmos*?

Il *kosmos* è l'ente nella sua totalità nel suo esser ordinato, non immediatamente l'ordine, ma una disposizione fondamentale dell'ente. Da questo punto di vista, se il *kosmos* è l'essere ordinato dei *panta* su fondamento di uno strutturante quale il fuoco, sembrerebbe giustificata l'impostazione fisicalista della lettura aristotelica che colloca il *pyr* all'interno del discorso sulle *archai*. Eppure, sostiene Fink, similmente alla lettura del frammento del '34, *kosmos* è costituzione, non semplicemente ordine, dell'ente nella sua totalità. Esso è ordine in relazione al diradante al *pyr-logos* e allo *Ab-grund*, è il tramite tra il dispiegamento dell'ente ed il suo fondamento, ordine del sorgere e del perire, dello *Entstehen* e *Vergehen*, coincidendo, di fatto, con la *taxis tou chronou* anassimandrea. Questo ordine è fuoco sempre ardente. La seconda parte del frammento ci dice che la *taxis* è costituita

⁴⁵³ Per un'atricolata trattazione del rapporto tra la filosofia platonica e la tecnica si rimanda a G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino, 1971.

dall'ardere e dallo spegnersi secondo misura del fuoco in una determinata collocazione temporale: esso è *aei*: sempre, *estin*: è e *estai*: sarà, è tanto eterno, quanto temporalizzantesi secondo un prima e un poi. In questo frangente, il frammento ci consegna due differenti regni della temporalità: lo *aei*, il sempre, l'eterno, l'ontologico, che, come tale, non è nel flusso temporale in un modo preciso, bensì è sempre, e l'essere ora ed in futuro, scandito dal movimento. Il primo ordine riguarda l'eone, il fuoco, che non è mai intratemporale, il secondo ordine cronico, riguarda l'ente intratemporale, l'ente generato. Sulla scorta di questo temporalizzare originario, che ha in sé già le tre dimensioni temporali⁴⁵⁴, si determina l'eterna vita del fondamento, lo *aeizoon*. Il fuoco è la formazione stessa del tempo, a cui non sono applicabili le categorie dell'ente intratemporale della *Erscheinung* essendo il fuoco stesso "*das zum Vorschein-Bringende*"⁴⁵⁵ in un modo simile al nous parmenideo. Siamo qui, manco a dirlo, nella prefigurazione storica della differenza cosmologica, il fuoco è prodromo in tutto e per tutto del momento diurno-rischiante lo *Aufgang der Welt*, è un modo, pertanto, di dire la coappartenenza tra *hen* e *panta*, secondo cui i *ta panta* sono i diradati dal diradamento⁴⁵⁶. È a partire dall'apparenza dell'ontico che va ripensato il fuoco e di conseguenza il *kosmos* come ciò che riluce dal diradamento luminoso⁴⁵⁷. La forma di tale diradamento è la persistenza e la ricorsività: lo *aei*. Lo

⁴⁵⁴ Cfr. HS, tr. It. p. 78.

⁴⁵⁵ HS, p. 98.

⁴⁵⁶ In HS, VI lezione (cfr. tr. It. p. 94), Fink a supporto di tale tesi interpreta il frammento 124 «ὅκωσπερ σάρμα εἰκὴ κεχυμένων ὁ κάλλιστος κόσμος» - come un mucchio di cose gettate a caso il più bell'ordine del mondo. L'ordine del mondo, se paragonato alla compaginalità del fuoco appare un mucchio di cose gettate a caso. Per decretare la superiorità del *pyr* rispetto a *kosmos* e *ta panta* è utile citare anche il fr. 66 «πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήγεται», giacché il fuoco tutte le cose distinguerà e condannerà non appena sopraggiunto. Come giustamente denota Fink il *krinein* è qui un distinguere, un separare le cose, e *katalepsis*, *fassen*, *erfassen*, *erreichen*, *besetzen*, *einnehmen* (cfr. G.E. Benseler, K. Schenkl, *Griechisch, Deutsches Schulwörterbuch*, Teubner Verlag, Leipzig und Berlin, 1904, vocabolario da sempre usato da Fink, vista l'edizione sin dai tempi scolastici, presente nella sua biblioteca personale come unico vocabolario greco-tedesco) quindi prendere, travolgere, raggiungere, assegnare, ingerire, occupare. Fink traduce "*wird ins Gepräge schlagen*" esser colpito ricevendo un'impronta, sostanzialmente avere una forma assegnata. Il fuoco, pertanto distingue e separa le cose secondo conferendo individuazione, imprimendovi, a un tempo, la forma nel far questo le domina e presiede al loro apparire.

⁴⁵⁷ Nel seminario stesso Heidegger stigmatizza questo tentativo di interpretazione dell'origine trascendentale delle tre determinazioni temporali dal *pyr* come non fondato-fondabile nei frammenti eraclitei e che pertanto l'interpretazione sia troppo speculativa. Fink, coerentemente alla sua impostazione cosmologica, legge il fuoco come simbolo del mondo stesso di cui eredita, in un certo senso, il carattere extratemporale e trascendentale, che Heidegger non affida mai a nessun ente specifico. Naturalmente se non si considera la dimensione simbolica e l'ontologia finkiana completamente dispiegata, risulta difficile comprendere come un ente - il fuoco possa non-essere-nel-tempo. L'unico sostegno possibile è quindi nella lettura della determinazione ontologica del *pyr* sulla scorta della non cosalità, che come abbiamo visto riguarda il mondo tout court, lettura che trova appiglio in una lettura heideggeriana della temporalità arcaica non come

aei è però nel frammento in coppia con un altro termine fondamentale, non tematizzato da Fink, la *zoe*.

Il movimento o meglio l'avere in sé la causa del proprio movimento è per il greco la caratteristica della *zoe*⁴⁵⁸, l'esser sempre vivo *aeizoon*, del *pyr* deriva da questo non esser mosso da altro che da se stesso. Il modello è quello dell'*analogia entis*, la vita, che è propria di un ente intratemporale, determina un modo d'essere di ciò che ente non è. Aporia solo apparente, secondo quanto sostenuto il fuoco è ciò che rilascia l'ente. Esso non è pensato secondo il sempre, il prima ed il poi, bensì è esso stesso che nel suo esser vivo apre con uno squarcio la dimensione del tempo. Nel suo agire proprio è pienamente simbolo del mondo, rimando alla potenza orizzontalmente ed estaticamente temporalizzante, svincolata da qualsiasi connotazione soggettiva⁴⁵⁹. Il *kosmos* è, pertanto, ritorna il termine heideggeriano, «*schöne Fügung der panta*»⁴⁶⁰ - bella disposizione degli enti come ciò che compare grazie alla potenza poietico produttiva del *pyr*. Gli dei e gli uomini, non producono il *kosmos* ma sono nell'ambito della sua potenza poietica originaria, il disvelare umano, al pari di quello divino avviene solo in quanto già da sempre nella luce del fuoco. Riluce qui, ancora una volta, il tema dell'uomo come microcosmo: l'*anthropos* è creatura poietica poiché obiettivazione, autocoscienza, della poiesis cosmica. Intravediamo qui uno spiraglio per un ripensamento del rapporto uomo mondo nell'epoca della tecnica, sulla scorta dell'antropologia arcaica: contrariamente alla modernità di fatti, per il greco l'ordine delle cose non è un prodotto della tecnica umana, l'ente naturale, o meglio l'ordine di tale ente non è fondo e materia prima per l'estrazione di valore, ma l'eternamente vigente che, come tale, presiede e determina l'attività umana stessa. L'*ekubernao*, il timoneggiare, la cui radice riluce nel termine cibernetica, non è attività pianificatrice umana, ma

successione, bensì come ciò che concede la successione. Cfr. Il corso citato nell'*Heraklitsseminar* del 1925 *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriff* in HGA XX.

⁴⁵⁸ A tal proposito siamo costretti, ancora una volta, a rimandare ad Aristotele come summa del pensiero antico in particolare a *Phys* II 192b8 «Degli esseri alcuni sono per natura, alcuni per altre cause. Per natura sono gli animali e le loro parti, e le piante e quei corpi che sono semplici: ad esempio la terra, il fuoco, l'aria e l'acqua [...]. Indubbiamente, tutti questi esseri si differenziano da quelli che non sono per natura, perché ciascuno di essi ha in sé il principio di movimento e della quiete, talora secondo il luogo, tral'altra secondo l'aumento e la diminuzione oppure secondo alterazione».

⁴⁵⁹ Cfr. HS, tr.it. p. 76. Si potrebbe azzardare che il tentativo finkiano sia qui di cosmicizzare il *Dasein* heideggeriano, al pari della soggettività trascendentale husserliano-kantiana, in cui il tempo è essenzialmente ordine della successione dei vissuti, pensando l'apriorità di esso direttamente connessa all'*Ereignis der Welt*, e, contemporaneamente immanentizzare l'*Ereignis* stesso della *Kehre* heideggeriana nel suo retroriferimento cosmico.

⁴⁶⁰ HS, p. 77.

potenza della *physis*, del mondo come il condizionato; certo anche l'uomo così come il dio è dotato di *poiesis*, che gli permette di edificare un mondo tecnico culturale, ma essa è tale solo sullo sfondo e in accordo – *homologhein* – con la compaginalità ordinata dei *panta* determinata dal trascendentale⁴⁶¹. La dimenticanza di questa dimensione è per Fink, similmente ad Heidegger uno degli aspetti preponderanti del nichilismo contemporaneo. Svilupperemo questi spunti in seguito.

Ritornando alla *Feuerlehre*, ciò che ossessiona Fink nel seminario è proprio questa appartenenza tra *pyr aeizoon* e *kosmos* come disposizione dei *panta* secondo il modello della coappartenenza tra *hen* e *on*, essere ed ente, dal momento che, come emerge dai frammenti sul fulmine e su Helios, i *panta* sono ciò che è governato dall'irrompere del fulmine e dal corso dell'astro. Sicuramente tale relazione è un qualche modo della temporalità, una relazione del sempre essente con il divenire proprio dell'ente. Ciò chiama immediatamente in causa la questione della misura, come modo in cui il *kallistos kosmos* è ordinato. Il fr. 30 ci dice che la misura è data dall'accendersi e spegnersi del *pyr* come rilasciare e trattenere come movimento sovratemporale rilasciando il tempo stesso.

Da questo punto di vista, non vi è aporia tra l'eternità del movimento di autocombustione e il suo effettivo consumarsi, poiché come abbiamo detto, l'eternità non è una caratteristica ontica bensì ontologica, e non va pensata in analogia all'ente generato. Effettivamente, riallacciandoci anche al testo di Reinhardt per colmare in qualche modo la mancata discussione della questione del *Metra* nelle *Grundfragen*, la relazione tra movimento ontologico e obiettivazione elementale che decide del modo dell'eterno vigere è ancora una volta la misura; se è vero quanto sostenuto poc'anzi che il mondo, di cui il *pyr* è maschera, vige sempre secondo un ordine, allora la misura dello spegnersi e

⁴⁶¹ L'uomo è poietico, al pari del Dio proprio perché prende parte alla potenza del fuoco che infatti nell'antichità era il simbolo della *techné*. Platone nel prologo del Protagora, in conformità a quanto evidenziato da Fink in HS. p. 89, adduce al possesso del fuoco la possibilità umana della tecnica politica, della possibilità di creare *kosmoi*, di edificare stati. L'uomo è formatore di mondo perché prende parte alla potenza stessa del *pyr*, ovvero della *Welt*. La natura prometeica dell'uomo è proprio nella sua capacità di partecipazione alla potenza poietica del mondo e all'ordine del *kosmos*, che però non è posto dall'uomo stesso. Ogni produrre è sempre condizionato dalla *Moirai*, dalla necessità del rispetto dell'ordinamento del mondo, non è un caso che, la vergogna prometeica che secondo Anders connota la *Befindlichkeit* dell'epoca della tecnica e che riduce l'uomo a mera materia prima del binomio tecno-capitalistico, ha origine proprio nella modernità in cui l'uomo si erge a creatore e produttore del *kosmos*, in contemporanea alla svolta soggettiva della filosofia moderna (a tal proposito cfr. M. Heidegger, *Il Nichilismo europeo* in HGA VI.2 e G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, Bollati Boringhieri, Torino, 2003). L'esito di tale *hybris* è naturalmente da un lato l'asservimento dell'uomo alla Megamacchina, dall'altro la distruzione del *kallistos kosmos*, dell'ordine del mondo, in cui, in quanto parti siamo necessariamente coimplicati. Una delle possibili declinazioni applicative della cosmologia finkiana, inesplorata dall'autore stesso, è probabilmente la fondazione di un pensiero ecologico integrale che sappia rimeditare, appunto nel rapporto di reciproca inclusione tra uomo e mondo, il nesso tra *poiesis* umana e *poiesis* cosmica.

dell'accendersi è il modo di questo vigere e che presiede alle *pyros tropai*, o, che è lo stesso, le *pyros tropai* sono metafore di esso.

Per chiarire meglio questo punto dobbiamo rifarci ai frammenti 31, non discusso da Fink nelle *Grundfragen*, ma solo nel *Seminar*, e il 76 in cui i rivolgimenti del fuoco sono esplicitamente trattati, ne riportiamo in seguito le due versioni:

Fr. 31: «πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ . . . θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὅκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ⁴⁶²» (Rivolgimento del fuoco: dapprima mare, dal mare una metà terra, l'altra metà esalazione infuocata. La terra si disperde sciogliendosi come mare, e questo mantiene la sua misura secondo la stessa ragione [logos-proporzione] che vigeva prima che diventasse terra)

Fr. 76: «ζῆ πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀῆρ ζῆ τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῆ τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος» (Il fuoco vive la morte della terra e l'aria vive la morte del fuoco; l'acqua vive la morte dell'aria e la terra la morte dell'acqua)

A prima vista i due frammenti trattano del rivolgimento, o meglio i rivolgimenti, circolari degli elementi; una stessa affinità tra i due è percepita nel corso dello *Heraklitsseminar* da un partecipante, tuttavia rintuzzato da Fink in quanto, come a breve vedremo, il frammento 76, conduce dalla *Feuerlehre* alla *Gegensatzlehre* di vita e morte⁴⁶³. Riguardo al fr. 31, l'interpretazione di Reinhardt⁴⁶⁴ ricollega il divampare e lo spegnersi del fuoco ai mutamenti elementari quantitativi. L'accendersi e lo spegnersi determinano ogni periodo del mondo (*Weltperiode*) dalla *ekpyrosis*, alla *diakosmesis*. In questo frangente *metra*, per Reinhardt sono le quantità proporzionali fisse per cui è garantito il movimento cosmologico ovvero l'autocombustione ed autospegnimento del mondo in quanto *kosmos* ordinato a livello fisico elementale. Fink non concorda con il filologo, le *tropai* non sono, come sembrerebbe una successione lineare di stati elementari⁴⁶⁵, qui non è in gioco la separazione del fuoco

⁴⁶² Riportiamo qui il frammento nella sua versione emendata da Fink dalle componenti non eraclitee.

⁴⁶³ Cfr. HS, tr. It. p. 94.

⁴⁶⁴ Cfr. K. Reinhardt, *Parmenides*, op. cit. p. 176

⁴⁶⁵ Fink respinge con foga, spesso eccessiva qualsiasi schiacciamento della dottrina eraclitea ad una cosmologia, o come riporta Diogene Laerzio in DK A1 ad un'indagine dell'ente regionale suddivisa in cosmologia, l'antropologia e la teologia. Numerose testimonianze, oltre a quelle di Diogene Laerzio e Aristotele, tuttavia, senza dubbio più vicine di noi

come *arche* e *hyle kai hypokeimenon* da cui procedono i singoli enti. Ancora una volta qui è in questione una contrapposizione tra il fuoco e gli elementi, «il fuoco possiede lo stesso contegno di fronte al mare e alla terra e all'esalazione infuocata del *keraunos* e di Helios dinanzi ai *panta*»⁴⁶⁶, ma non come opposti o come contrapposizione empedoclea, piuttosto secondo l'appartenenza tra *hen* e *panta*. Abbiamo già stigmatizzato come questa interpretazione sia forse eccessivamente speculativa, come più volte sottolinea anche Heidegger, in contraddizione alle numerose testimonianze dove l'esalazioni del fuoco secondo condensazione e rarefazione sono la modalità con cui esso si rapporta agli elementi⁴⁶⁷, quando è chiaro che Eraclito tentasse, almeno consciamente di pensare la trasformazione delle cose, in conformità all'impostazione dei *physoologi*, eppur tuttavia l'impostazione speculativa finkiana, ricordiamo, avviene sempre nel tentativo di ripensare il non pensato nell'origine, non è quindi interpretazione dossografica, ma come ogni tentativo ermeneutico filosofico ci dice sempre più dell'interpretante che dell'interpretato.

Le *tropai* non sono pensate sul momento dell'*alloiosis* di una sostanza fondamentale, come in molte interpretazioni classiche, Diogene Laerzio, Teofrasto e Aristotele e moderne Burnet e Reinhardt; a tal proposito un'impostazione di tal genere risente dell'ipoteca del pensiero metafisico, come nel caso dello *apeiron* anassimandro. Il sorgere del giorno del mondo, che esplicita il *thaumazein* dell'uomo contemplante il sorgere diradante del Sole sulle coste della Ionia, nel disperdere la notte porta a distinguere i differenti ambiti del mondo come mare, terra, volta celeste. Le *tropai* in queste interpretazioni non sono trasformazioni materiali, ma un lasciar sorgere originario proprio della *physis*. Il fuoco, stando così le cose, è ciò che vige in *ta panta*, ma non si dà in esse, così come lo *hen* non si dà nei *ta panta*. Fuoco e Sole sono metafore dello stesso⁴⁶⁸. Questo ci pone un

e Fink ad Eraclito descrivono l'efesio come un puro indagatore della *physis*. Prendiamo ad esempio DK A1 7, in cui il fuoco, ciò da cui le realtà provengono e si risolvono è essenzialmente elemento il cui agire segue dei cicli determinati e regolari, e le cui esalazioni costituiscono il modo fisico in cui il *kosmos* si accresce, che ha nell'umido la sua controparte. Fuoco ed umido accrescimento e diminuzione costituiscono i due principi fisici che regolano il fluire del *kosmos*. Il sole, *Helios* è, in questa cosmologia la fiamma più calda, il principio igneo più potente. Senza addentrarci nei particolari, Diogene descrive una cosmologia, che sebbene abbia alcuni elementi Stoici, è difficile possa essere una mera invenzione, e di questo Fink pare non tenere conto. John Burnet, tra gli altri ne I primi filosofi greci discute ampiamente la fisica eraclitea conferendogli il rango di una vera e propria cosmologia. Cfr. J. Burnet, *I primi filosofi greci*, op. cit. pp. 184 ss.

⁴⁶⁶ HS, tr.it. p. 95.

⁴⁶⁷ Cfr. a Tal proposito Burnet, *I primi filosofi greci*, pp. 187-191 e L. Laino, *Salvare i fenomeni*, pp. 36 s.

⁴⁶⁸ Heidegger sottolinea qui una lacuna nell'assimilazione di giorno e giorno del mondo (*Tag und Weltag*) probabilmente, perché non è affrontato tematicamente il discorso di *diakosmesis* ed *ekpyrosis*, in cui l'anno del mondo, nel suo rivolgimento cosmologico è fondamento del ciclo astrale. Analogia palese se raffrontiamo il fr. 31 con il 100 «Il sole in quanto custode del ciclo dell'anno, porta a comparizione le trasformazioni e le ore che tutto portano». Il minimo comune

problema riguardo lo statuto ontologico della manifestazione *Erscheinung* come bisogna comprendere il venire alla luce dell'ente. Il problema è ereditato da Fink sulla scia della problematica della costituzione husserliana come esigenza di fondare la fenomenicità da una prospettiva né idealista, né realista⁴⁶⁹. La tradizione moderna, di cui Husserl fa ancora parte, come si è ampiamente discusso, pensa il venir fuori dell'ente come costituirsi dell'oggetto per un soggetto, non come l'apparire della presenzialità nell'aperto. Pertanto, realismo ed idealismo sono due polarità diverse di una stessa impostazione. La stessa costituzione husserliana, come fonte ed oggetto di un'irriducibile auto-costituzione del'Ego, e processo costituente nella genesi attiva, non esce dallo schema moderno di interpretazione dell'oggettività (ma anche della soggettività) come un qualcosa di *hergestellt* o quantomeno *ge-stellt* su modello della *poiesis*. E del resto, non potrebbe visto che l'ente per il fondatore della fenomenologia è sempre assunto in maniera aproblematica come oggetto. Fink ritiene che quest'impostazione moderna in realtà occulti il vero processo costitutivo della *Erscheinung*, che è più che altro un *Vorschein*, un venire ad apparire a partire da un pre, un *vor*, piuttosto che un *Aufschein* (comparire), come se l'essente già fosse, e venisse poi illuminato. In questo modo, ammettendo un ente già sussistente, la *aletheia* sarebbe uno mero trarre allo scoperto. La luce del Sole e il fuoco sono invece produttivi, presiedono ai mutamenti delle cose come avvenire della verità del mondo, di cui come vedremo, l'uomo è partecipe a patto di avere occhi per udire ed orecchie per ascoltare. La luce è produttiva in un modo, sostiene Fink ancora sconosciuto⁴⁷⁰ che non è né creatio, né illuminatio, né costituzione né *poiesis* o *techne*, ma coappartenenza tra *hen* e *panta*. Ma che rapporto c'è tra i *panta* e gli *onta*, sono immediatamente sussumibili o sussiste uno scarto? In uno dei momenti più pregni di tensione speculativa nel seminario Fink, incalzato da Heidegger prova a approssimare una risposta al problema. Riportiamo un passaggio del dialogo:

«FINK: Quando si parla di *ta panta*, pensiamo l'essere essente in modo inesplícito. Se l'essere essente viene nominato propriamente, se *ta panta* vengono designati come *onta*, allora ciò può significare che essi stanno nell'orizzonte dell'essere degni di questione, siano essi un essente

denominatore è sempre il tempo che si mostra tanto come accendersi e spegnersi, quindi come ekpyrosis e diakosmesis, quanto ciclo del sole regolato alle Ore, Helios è il grosso fuoco nel cielo che dona visibilità.

⁴⁶⁹ Per realismo grossolano Husserl intendeva la concezione per cui il coglimento di un oggetto consiste nel concepire coscienzialmente ciò che è sempre prima della coscienza, per idealismo al contrario, l'idea che sia il soggetto a produrre la cosa. Cfr. Hua III-1 pp. 40 ss, tr.it pp.41ss.

⁴⁷⁰ Cfr. HS, tr.it p. 118.

realmente effettivo o presunto. [...] Allorché *ta panta* vengono designati come *onta*, ciò si può intendere da un lato, nel senso che essi sono attestati nel loro essere realmente effettivi, e, dall'altro, può essere inteso nel senso che l'essere essente deve essere nominato in modo esplicito.

HEIDEGGER: Mi sembra che alle spalle di ciò si celi ancora un'altra domanda: i *panta* sono *ta panta* nella misura in cui sono *onta*, oppure gli *onta* sono tali nella misura in cui essi sono *ta panta*»

FINK: Con ciò è menzionata una domanda decisiva, in cui sono indicate due vie del pensiero filosofico. Se noi pensiamo gli *onta* a partire da *ta panta*, ci muoviamo in un'esplicita appartenenza al mondo, senza tuttavia pensare già il mondo. Ma se intendiamo *ta panta* a partire dagli *onta*, ci muoviamo in una comprensione d'essere e pensiamo quest'ultimo in direzione della totalità. Con ciò vengono portati allo sguardo due possibili impostazioni di pensiero»⁴⁷¹.

Fermiamoci un attimo a discutere questo passo: *ta panta* ed *onta* si danno in una corrispondenza, i *ta panta* alluderebbero alla dimensione cosale prima di una qualsiasi comprensione dell'essere, i *ta onta* sono già essenti. Resta da comprendere se qui Fink, nell'inespressa appartenenza al mondo, alluda ad una dimensione ontica irriflessa o ad una comprensione ontologica costituente profonda che precede l'essere, sul modello della cosa in sé kantiana o sulla *x* inconoscibile di *Verità e menzogna* nietzschiano. Fink, a nostro avviso non si avvede di un interdetto fondamentale: qualsiasi ente, proprio in quanto ente per un logos è sempre nella dimensione dell'essere, l'essere è il primo per l'intelletto diceva Tommaso. I *ta panta* sono *onta* indipendentemente da se essi siano o non siano degni di essere in riferimento allo *hen*, o meglio sono un ente, tutti sono un ente indipendentemente al di là della tematizzazione, ma per prestazione logica. Tra le due modalità non sussiste, a nostro avviso una differenza operativa ma solo tematica, derivante dal loro essere effettivi e se si guarda il molteplice già dalla prospettiva dell'essere e dell'uno. Se si pensano i *ta panta* a partire dagli *onta*, si penserebbero i molti già configurati una compagine essenziale, mentre i *ta panta* sarebbero gli enti del mondo senza pensare il mondo esplicitamente, ovvero irrelati dalla loro appartenenza allo *hen*. Nel pensiero dei *ta panta* sulla scorta degli *onta* è lo *hen* del mondo ad essere operativo, negli *onta* a partire dai *panta* è nello sguardo la mera molteplicità, riscattabile dall'uomo tramite un vedere l'unità. Il problema del riferimento è il problema dell'essere esplicito o meno del rapporto uno-molti. Ora occorre fare alcune precisazioni: mai in Eraclito si parla di *onta* ad eccezione del frammento 7 (εἰ

⁴⁷¹ HS, tr.it. pp.120 s.

πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἄν διαγνοῖεν), l'ente non è ancora una categoria di pensiero nell'orizzonte eracliteo, piuttosto l'ente è ancora uno *hekaston* (una qualunque cosa cfr. fr. 1), termine che pur potendo in qualche modo assurgere ad una generalità ed universalità categoriale, essendo ciascuna cosa uno *hekaston*, non è configurato propriamente come un essente, almeno non nell'accezione che Fink rivendica, che è inconsciamente viziata da una prospettiva ontologica platonico-aristotelica, filtrata dall'ipoteca ontologica dello heideggerismo. L'uno in Eraclito è la *physis* e un discorso esplicito sull'essere dell'ente manca, proprio perché, come giustamente rivendica Fink si è in un ambito non ancora metafisico, ma fisio-logico: questo vuol dire che il nesso *logos-on* è dato sostanzialmente come nesso *logos-physis*, pertanto, ogni qual volta è nominato l'ente, come *hekaston*, in esso vi è un'immediata presenzialità della *physis* non dello *eon*, o dell'*einai*. La domanda che sorge è se il rinvenire in Eraclito un problema dell'essere dell'ente non sia un guardare pregiudiziale con gli occhi operativi della metafisica platonico aristotelica, o più marcatamente heideggeriana, laddove per l'efesino l'ente è pensato solo sulla scorta e su misura della *physis* e del *logos*. L'equazione tra *hen-on-hekaston*, l'essere uno ed essente di qualsiasi cosa, la troviamo solo a partire dal *Parmenide* platonico e dalla *Metafisica* aristotelica. In *Meth. B* il libro delle aporie, lo Stagiritico, prende in esame lo statuto di *en* e *on*, se esista un uno in sé, e un essere in sé come intendeva Parmenide o se essi non siano piuttosto e determinazioni più generali degli enti, di *ta panta*. Nel confronto con l'aporia del Parmenide platonico, se *en apanta einai ta onta kai touto einai to on* - uno sono tutti gli enti e questo è l'ente – sull'appartenenza quindi di *en on* e *panta*, Aristotele inferisce che *apanta de ta onta e hen e polla, on hen hekaston* - tutti gli enti o sono uno o sono molti di cui ciascuno è uno⁴⁷². È posta qui l'equazione tra *hen-on-hekaston*, ogni essente, quindi anche tutti gli essenti, ognuno, sono necessariamente un uno e un che di essente; un ente è ogni cosa che è. *On* e *hen* sono per Aristotele le prime e generalissime determinazioni dello *hekaston*. In Eraclito naturalmente questo piano manca, tutti gli enti sono pensati come in appartenenza alla *physis*, il pensiero dello *hen* pervade la filosofia eraclitea; l'armonia visibile è pensare i *ta panta* irrelati nella loro opposizione, l'armonia visibile è pensare i *panta*, ciascuna cosa - in relazione allo *hen*, ma non vi è un problema dell'essere dell'ente in quanto tale. E questo proprio perché l'essere, come rileva giustamente Fink, si dà come *physis*, di cui l'ente è rispettivo correlato, pertanto, non si dà un

⁴⁷² *Met.*, 1001a33-1001b6. Mi sono servito delle traduzioni di Nicola Russo in *La cosa e l'ente*, op cit. pp. 50-51, cui si rimanda per una tematizzazione precisa dell'argomento.

problematica della correlazione tra *hen*, *on* e *panta*, bensì, essendo il *logos* fisiocratico nell'atmosfera del nesso *logos-physis*, la correlazione è immediatamente tra *hen* e *panta*, anzi *hen-panta*. A conferma di ciò introduciamo fugacemente il frammento 1: «τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῖμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὖδοντες ἐπιλανθάνοντα. (Di questo *logos* che è sempre gli uomini sono incapaci di comprensione, né prima di aver sentito parlarne, né dopo aver sentito parlarne per la prima volta; e anche se tutte le cose avvengono secondo questo *logos*, essi si mostrano inesperti, quando si cimentano in parole e in azioni, quali quelle che io presento, distinguendo ciascuna cosa secondo la propria natura e spiegando come essa è. Ma gli altri uomini non fanno ciò che fanno da svegli così come dimenticano ciò che fanno dormendo)»

Il distinguere ciascuna cosa è in Eraclito in primis dipendente per l'*anthropos*, come vedremo a breve, da una *Stimmung*, una disposizione all'ascolto, in secondo luogo si dà sulla scorta dello *homologhein* al *logos*, all'uno, sulla possibilità dell'uomo di comprendere. Lo statuto dello *hekaston* è diretta conseguenza del *logos*, che è lo *hen to sophon*, non c'è ancora quindi la concezione degli *onta* come degli enti singoli individuali, come singoli uno, ma lo *hen* della *physis*, è presente nei *panta* in quanto essi sono *gignomena*, ed in ognuno di essi riluce la totalità. In altre parole la stabilità, lo *on* dei *panta*, l'essere dell'ente e il suo essere uno non è come in Aristotele costituzione immanente all'ente stesso, ma è devoluta al suo fondamento dell'uno della *physis*. Il problema della singolarità, se il *logos* è il principio, non si pone, il singolare è individuato dal fuoco, dallo *hen* che secondo misura si spegne e si accende, è una individuazione quindi sempre momentanea visto che ciò che persiste alla base dell'ente è la *dynamis* tra sorgere e perire non una sostanza o una *ousia*. Queste suggestioni verranno più in chiaro successivamente perché richiedono una tematizzazione del *logos* e dello *homologhein* nella filosofia autentica.

Ritorniamo dopo questo lungo ma necessario excursus alla *Feuerlehre*.

L'accendersi e spegnersi, il sorgere e tramontare, del sempre vivente implica che il *kosmos* non possa esaurirsi completamente nel suo bruciare, né tantomeno possa divenire interamente acqua e terra, ma *diakosmesis* ed *ekpyrosis* seguono cicli regolari, così come Helios nel suo corso: «Helios

non oltrepasserà i suoi limiti; altrimenti le Erinni, serve di Dike lo troveranno». La *Dike* che istituisce i *metra*, è ciò che costituisce il *kosmos* come tale in quanto conforme al *logos* del mondo.

L'avvenire del mondo, quindi dello *hen* nel rilasciare i *panta*, è incessante, ma non per questo casuale, movimento di sorgere e perire secondo l'ordine del tempo. In questo alternarsi del ciclo solare, del giorno e della notte, della *ekpyrosis* e della *diakosmesis*, del bruciare e dello spegnersi, e dei mutamenti elementari Eraclito pensa la stabilità del fenomenico e la fonda su un piano trascendentale ontologico che, in quanto *physis* stessa, pervade l'ente nella totalità anzi è essa stessa questo temporalizzare e spazializzare. La *diakosmesis* è la *poiesis* del mondo, che per essere ordinata ha bisogno del suo opposto, la *ekpirosis*, la distruzione dell'ente individuato. Ciò che è sempre implicato è il tempo, l'anno del mondo, scandito da fenomeni cosmici, dalla conflagrazione *ekpyrosis* come conclusione di un processo che inizia con la *diakosmesis*. C'è da dire che la *ekpyrosis* come segnalano opportunamente Gadamer⁴⁷³ e lo stesso Fink⁴⁷⁴ in un passo al limite del plagio del *Parmenides* di Reinhardt⁴⁷⁵ è un concetto spurio in Eraclito, che non trova riscontro in altri luoghi dell'opera a noi pervenuti, ma di tradizione stoica. Eppure, rispetto al filologo tedesco, il filosofo di Konstanz, a nostro avviso forzando, non ritiene che l'anno del mondo, la *diakosmesis* e la *ekpyrosis*, così come in generale i rivolgimenti del fuoco e il ciclo degli elementi, siano la peculiarità e l'autentica dimensione del pensiero eracliteo, come lo erano per gli ioni. I rivolgimenti del fuoco, la trasposizione fisica dell'opposizione dei contrari, dell'unità della via verso l'alto e verso il basso, sono, come nel caso del poema parmenideo, dei semata, un "mito filosofico"⁴⁷⁶, un rinvio ad una dimensione fondazionalmente prima che riluce nel fuoco come simbolo del mondo. Bisogna ricordare, tuttavia, che tali fenomeni non sono la via per lo spirituale, come se il fisico rappresenti una realtà inferiore che "per speculum" rappresenta l'assoluto⁴⁷⁷, nel pensiero fisiologico, sensibile e

⁴⁷³ Cfr. pp. H. G. Gadamer, *Eraclito. Ermeneutica e mondo antico*, a cura di A. Mecacci, Donizelli, Roma 2004, pp. 21 ss.

⁴⁷⁴ GaP, tr. it. p. 141.

⁴⁷⁵ Cfr. K. Reinhardt, *Parmenides*, op. cit., p. 176.

⁴⁷⁶ GaP, tr. it. p. 142. In questo caso Fink platonizza l'interpretazione eraclitea: se per il fondatore dell'accademia il *mythos* è un momento essenziale della dialettica, se non altro come analogia di ciò che è veramente, si prenda ad esempio il mito della generazione nel *Timeo*, in Eraclito non c'è nulla che ci attesti un tale utilizzo del registro mitologico, o al meno non al punto tale da sconfessare un certo fisicalismo che sicuramente agisce nei detti dell'oscuro nel suo tentativo di spiegare epistemicamente il *logos* del mondo, e quindi anche il modo in cui la genesis avviene nella sua *Wirkung* fisica.

⁴⁷⁷ È questa la critica che Fink muove a Lassalle, il quale nel suo *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, per cui sulla scorta di un'interpretazione hegeliana della filosofia presocratica, legge in Eraclito il momento in cui il sapere filosofico riesce a svincolarsi dall'essere naturale. Ricordiamo che l'interpretazione sul modello dello speculum del

spirituale sono entrambi concepiti come potenze dell'essere della *physis*. Nelle opposizioni ad essere realmente prefigurato è il rapporto tra vita e morte, tra *Entbergung* e *Verbergung*, tra *lethe* ed *aletheia*. Per avvicinarci alla dimensione ontologica prima che si manifesta nella filosofia simbolica eraclitea, ci vediamo costretti ora ad introdurre la *Gegensatzlehre* come opposizione tra vita e morte che è l'autentica dimensione della *pyros tropai*.

5.2.2 La teoria degli opposti

La trattazione dei *metra* trova più ampia svolgimento all'interno del Seminario *Heraklit* come movimento del Sole e del suo corso eliaco. La misura è qui data dal ciclo solare, dal giorno del mondo, come potenza temporalizzante. Nel diradare del giorno è già da sempre precompreso l'elemento notturno. Lo schiudersi di notte e giorno è il modello fondamentale per comprendere il carattere della *tropé* al di là della *metabolè* chimica. La dottrina degli opposti è passaggio ermeneutico fondamentale anche per comprendere il fr. 76. Il vivere la morte degli altri è il principio dinamico sotteso ai mutamenti, non è qui tanto il fuoco a determinare la misura, ma la dialettica tra morte e nascita, che, a ben guardare, richiama ancora una volta la dinamica tra *genesis*⁴⁷⁸ e *phtora* prefigurata nel detto di Anassimandro. Bisogna tener presente che l'interpretazione finkiana si snoda in zone di approssimazione concentrica in cui il fenomeno del mondo riluce in maniera via via più completa, concentricità che è propria del mondo stesso. Se la *Feuerlehre* connotava in qualche modo la natura temporale della *Welt*, e la sua funzione luminosa diradante, la dottrina degli opposti, introduce il tema della *lethe* dell'*Abgrundige Nacht der Welt* come *physis*. Così come per il fuoco gli opposti non sono allegorie, ma sono dei sussistenti in cui la potenza del mondo è effettivamente presente. Le *pyros tropai* determinano, come abbiamo detto, la misura del mondo la compagine dell'ente nella totalità,

mondo è di matrice pienamente metafisico-cristiana nella sua forma platonica, come ad esempio in Bonaventura da Bagnoregio ne *Itinerarium mentis in deum* (*Itinerario dell'anima a Dio*, a cura di M. Leterio, Bompiani, Milano 2002).

⁴⁷⁸ A questo punto occorre fare una precisazione di carattere linguistico filologico che, in qualche modo ci instrada sulla via dell'interpretazione di Fink della *physis*: il verbo *gennao* in greco da cui deriva il sostantivo *genesis*, riguarda la generazione da parte di padre, la prosecuzione della stirpe, quindi l'individuazione, l'essere individuato a partire da quello che Fink chiama il principio paterno luminoso contrapposto, come abbiamo visto al materno della *physis*, della de-individualizzazione della *phtora* rappresentato dalla figura di Ade e dalle divinità ctone terrestri. La *genesis* e la *phtora* dal punto di vista di Fink, come movimenti della *physis* colgono proprio questa sfumatura semantica fondamentale del verbo *gennao*. Il paterno, il maschile e il femminile materno, come vedremo, sono i modi di traduzione nell'*anthropos*, finanche nella sua dimensione biologica del movimento del mondo.

in fin dei conti sono modi del *kosmos*, e designano la maniera in cui l'ente vien fuori dalla chiusura della *physis*.

Chiusura della *physis* che è intravista già nella figura di Helios, ciò che dà luce. Nel Seminar Fink si richiama esplicitamente al fr. 99 «εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἔνεκα τῶν ἄλλων ἄστρον εὐφρόνη ἂν ἦν» che Fink traduce “Se il Sole non ci fosse, per quanto è delle altre stelle, sarebbe notte”. Abbiamo già visto come Helios giochi, rispetto ai *ta panta* il ruolo dello *hen*, del fuoco, della luce diradante, tuttavia qui la potenza del Sole è tale a partire da un *Grund*, dalla notte, dall'oscurità originaria, che se non ci fosse Helios vigerebbe. Così come le stelle sono adagiate nella notte, la cerchia eliacca è adagiata in una notte non fenomenica, questo secondo Fink, ci porterebbe ad inferire che la essa abbia uno sfondo me-ontico, che conferisce *metra* che non possiamo vedere. Il vedere quotidiano intende la successione del giorno e della notte come un'alternanza, come nel caso di Esiodo autore di Ἔργα καὶ Ἡμέραι, il quale, pur sapendo molte cose, non pensa rettamente⁴⁷⁹, notte e giorno sono, in realtà, una cosa sola. Intravediamo qui la concordia degli opposti, o meglio, dal punto di vista finkiano l'unità cosmologica del mondo, dello *hen* nel suo agire a partire dal doppio movimento di *Verbergung* ed *Entbergung* di *lethe* e *aletheia*, ma andiamo con ordine. Giorno e notte, il diradamento e lo sfondo oscuro su cui questo diradamento poggia, il meontico che circonda l'ontico, sono *hen*, uno. Il sapere che riesce a pervenire a dire omologicamente questo uno è il sapere autentico.

A partire dai presocratici si pone, e qui veniamo a un punto importante della nostra trattazione, il problema di afferrare concettualmente l'interezza e l'unità del mondo. Mondo per i greci è la *physis*, tuttavia tra la *Welt* di Fink e la *physis* non c'è un immediato rispecchiamento. La *physis* rappresenta infatti, il grembo materno, la notte indifferenziata, «ciò da cui la luce erompe, il luminoso apparire del fuoco cosmico che assegna le cose visibilità»⁴⁸⁰. Non è come ci ricorda anche Heidegger nella *Einführung in die Metaphysik*, solamente il movimento delle cose materiali della fisica moderna della natura ipostatizzata scientificamente nell'atomo, né è tantomeno, l'ente nella sua totalità come mera sommatoria, l'insieme dei fenomeni in senso kantiano, bensì il pro-dursi (*Ent-stehen*) il portar fuori l'ente dalla latenza⁴⁸¹. Tuttavia Heidegger, a differenza di Fink, nel concentrarsi nella sua ontologica

⁴⁷⁹ Cfr. DK B40.

⁴⁸⁰ GaP, tr.it. p. 145.

⁴⁸¹ Cfr. HGA XL, tr. it. p. 26.

esclusivamente sul concetto di *Lichtung*, dimentica, secondo Fink, la natura propria della *physis*, che è chiusura, polarità opposta alla *Licht*.

Quella della cosalità è una categoria che pertiene alla *physis* ma solo superficialmente essendo il momento dell'ente già individuato e permanente; interpretare pertanto la *physis* sulla scorta della cosità, significherebbe scambiare il fondato con il fondante, spiegare l'ontologico sulla scorta dell'ontico. Il dire eracliteo ha in vista, come si è visto il fenomenico, non solo almeno.

Il fenomenico è sempre pensato a partire da un'opposizione: l'ente come rischiarato l'individuato e la chiusura a partire da cui l'ente stesso è rilasciato. Questa opposizione costituisce il livello fondamentale della *Gegensatzlehre*. L'opposizione non è interpretata come in Reinhardt secondo i vicendevoli rapporti di condizionamento dell'ente⁴⁸², quindi come l'interazione tra due potenze equipollenti unificate nella concordia oppositorum come “concetto ontologico dell'opposto”⁴⁸³. In realtà l'opposizione presuppone un piano cosmologico primario che Reinhardt non vede, che è quello del movimento. Le potenze non si trovano in una contrapposizione, ma come luce e notte, in una coappartenenza. Il conflitto – *polemos* – è tale solo a partire dalla giustizia. Fink a tal proposito cita il fr. 80:

«εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν» - Ma si deve sapere che la guerra è comune e che la giustizia è dissidio e che tutto accade sulla base di dissidio e necessità.

Dike, è contemporaneamente Eris, giustizia è discordia; vi è qui la riproposizione della diade *dike- adikia* anassimandrea, il divenire della *physis* accade come unità dell'opposto, ma questa unità è tale solo sullo sfondo dell'unità primigenia del mondo. Dall'opposizione nasce l'unità che è la *kallisten harmonian*, la più bella: τὸ ἀντίξουν συμφέρον . . . ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίην.

L'armonia intesa quasi in senso musicale come accordo è ciò che regola le opposizioni. Fink, sulla scorta dell'impostazione dualista dell'efesino, distingue una armonia visibile dalla *harmonia aphanes* fr. 54 «ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείσσω» - l'armonia invisibile è più forte di quella visibile. Le due armonie sono in rapporto gerarchico secondo fondato e fondamento.

⁴⁸² Cfr., K. Reinhardt, *Parmenides*, op. cit, pp. 208ss.

⁴⁸³ GaP, p.147.

L'armonia visibile è l'unità degli opposti di cui parla Reinhardt, non tuttavia come semplice livello superficiale, ricordiamo che non vi è alcuna condanna della sensibilità in Eraclito come in Parmenide, bensì il visibile ha una sua autonoma portata ontologica: l'armonia dell'ente che sorge e si produce nel tempo. Conformemente a quanto abbiamo detto nella *Feuerlehre*, una cosa è l'intratemporale, un'altra è il temporalizzante. Questa duplicità di piani permane nella *Gegensatzlehre*. L'armonia visibile corrisponde al momento anassimandro del sorgere e perire degli *onta*, degli enti individuati, nel cui essere intrecciati, gli enti pagano vicendevolmente pena e ammenda. Ma ciò che presiede nel suo differire a questa reciproca individuazione è l'*harmonia aphanes*. Il contrasto interessa molteplici piani, il primo è quello dell'ente individuato, a cui segue il contrasto gerarchico tra le due armonie, ed infine il contrasto immanente all'armonia non visibile. I tre piani sono intersecati e corrispondono a momenti distinti del mondo, il mondo del divenire, del contrasto tra visibile e non visibile, e il contrasto immanente al mondo stesso come unità di *lethe* ed *alethes*, tra grembo materno della *physis* e il fuoco diradante. La *physis* intesa nella sua essere invisibile, notte dietro al movimento eliac, è ciò a partire da cui si schiude la luce, che dirada e definisce l'ente. La luce è fenditura del buio articolante il disarticolato, la luce è spazio. Ma la luce proviene dal ventre della *physis* stessa, l'abisso è ciò che è primario. Questa disarticolazione dell'originario in *Lichtung* diradante la notte del mondo, e l'uno della *physis*, costituisce il carattere contrastivo del fondamento, «ciò che non tramonta mai cui è impossibile nascondersi»⁴⁸⁴. L'armonia di questi due movimenti è la *harmonia aphanes*: luce e tempo, spazio e tempo sono il modo di schiusura cosmica dell'ente dall'abisso dell'individuato.

5.2.3. Ade e Dioniso: l'unità della via

Simboli mitologici di questo movimento sono Ade e Dioniso, maschere di morte e vita, la cui è reciproca immedesimazione è l'armonia non visibile, coappartenenza tra vita e morte. Occorre dilungarci brevemente sulla concezione finkiana del mito. Fink da intellettuale polivalente, come si può intuire dalla grande vastità della sua biblioteca personale, era un profondo conoscitore oltre che della filosofia, della pedagogia, dell'antropologia culturale e della storia delle religioni. In particolare

⁴⁸⁴ cfr. fr. 16 «Qualcuno potrà forse nascondersi dalla luce sensibile, ma alla luce intelligibile è impossibile nascondersi, o, come dice Eraclito: a ciò che non tramonta mai come è possibile nascondersi?»

la lettura di Bachofen, Walter Otto e di Kerenyi ha, a nostro avviso, contribuito, assieme naturalmente a Nietzsche, a delineare un certo tipo di affinità, o meglio, di comunanza di impostazione tra l'impianto cosmologico della sua ontologia e una certa rappresentazione del mito greco. Le due opere che Fink consulta prima o contemporaneamente alla stesura delle *Grundfragen* e che possono indicativamente aver influenzato l'interpretazione di Eraclito sono i celebri *Die Götter Griechenlands* e *Dionysos Mythos und Kultus* di Walter Otto, il primo recante datazione 1947, l'anno stesso delle *Grundfragen*, il secondo in seconda edizione risalente al 1933; le opere di Kerenyi *Die Mythologie der Griechen* e *Apollon* sono state acquisite nel 1951 e 1953, successivamente rispetto alla stesura della *Vorlesung*. Una compiuta analisi del mito, in relazione alla propria *Weltphilosophie* verrà tematizzata da Fink in *Spiel als Weltsymbol*⁴⁸⁵ di cui diremo dopo. In questo contesto *das Kultspiel* è interpretato come «presentificazione dell'universale totalità di senso del *Dasein* primitivo, in espressione della propria relazione al mondo»⁴⁸⁶. Il gioco mitico è a tutti i livelli una Intuizione del Mondo. L'intuizione del mondo come *Sache des Denkens* è la dimensione autentica della filosofia di Fink: «*die Philosophie ist Weltweisheit*»⁴⁸⁷. Il sapere filosofico peraltro, si configura come ricollegamento dell'intramondanità della cosa alla sua autentica dimensione nella *Weltganzheit* per via di un di ente di collegamento (*Bruchstück*), quando nell'ente riluce questo carattere mediale di collegamento esso è collocato nella *Licht des Seins*. Il vigere del mondo si oggettiva proprio all'interno di questo carattere giunturale di un particolare tipo di enti: i *Symbola*, e, dal lato esistenziale nei fenomeni fondamentali dell'esistenza. Il simbolo, di cui il mito è espressione culturale eminente non è platonicamente relegato a mera mimesis del veramente essente, bensì è potenza disvelante in cui l'originaria *Ur-streit* tra *Himmel und Erde*, vita e morte si manifesta nel *Dasein* umano. Il culto, peraltro, è esperienza ontologica primitiva della profondità cosmica delle cose, come sospensione del rapporto quotidiano con l'utilizzabile. Nel culto, l'ente intramondano assume un'eccedenza d'essere che lo rende tramite per una dimensione ontologica differente «*Der Kult ist der Versuch einer Wiederherstellung des ursprünglichen Weltlichts auf allen vereinzelt, endlichen Dingen*»⁴⁸⁸. Gli dei Greci, continua Fink in *Spiel als Weltsymbol*, si manifestano in sembianze nascoste in “*Naturstimmungen*” come Artemide sotto forma di luce della luna sopra le montagne o

⁴⁸⁵ cfr. SaW, pp. 125 ss.

⁴⁸⁶ SaW, p. 124.

⁴⁸⁷ Ivi, p. 129.

⁴⁸⁸ Ivi, p. 130.

Apollo come ciclo del Sole, a differenza del dio cristiano che come creatore del mondo rimane ad esso trascendente: «gli dei greci hanno un luogo nel mondo, erano originari della splendida sfera del più alto rifulgere dell'essere, che i mortali non potevano raggiungere: il dio cristiano non ha nessun posto nel mondo, piuttosto il mondo ha un posto in esso. Al culto appartiene come struttura fenomenale sempre una rappresentanza di cose o uomini in relazione agli dei»⁴⁸⁹, quindi tradotto, una relazione tra ente intramondano e mondo⁴⁹⁰. Il mito greco, il culto è l'anticamera ingenua della filosofia che coglie autenticamente questa coappartenenza tra fondamento terreno ed intramondano.

Un'impostazione simile la ritroviamo nell'opera di Otto, di cui Fink parrebbe condividere la concezione secondo cui nel mondo dei greci «il divino non domina l'avvenimento naturale quale potenza sovrana»⁴⁹¹, in accordo con quanto detto riguardo il frammento 30. Il divino, secondo lo storico svevo, «si rivela nelle forme del naturale medesimo, quale essenza e suo essere»⁴⁹². Quanto sostenuto da Otto riguardo la divinità greca viene assunto integralmente da Fink nella riconduzione dell'essenza del dio e dell'uomo all'interno della *physis*, il cui *kosmos* regola i rapporti tra divini e mortali. Secondo questa natura mondana della divinità, al greco è totalmente sconosciuta la dimensione miracolosa, in quanto rottura dell'ordine naturale, in Omero, di fatti, il miracolo non si presenta quasi mai⁴⁹³. Il dio greco nella manifestazione della sua potenza, esprime, non come il dio giudaico cristiano, la potenza dell'infinitamente grande e potente, bensì la profondità dell'esperienza naturale. Il rapporto è invertito, se secondo la tradizione cristiana, si pensi ad esempio a Scoto Eriugena, il mondo è teofania del divino in quanto *ens creatum*, nell'interpretazione di Otto, che Fink fa completamente sua nella nozione di simbolo, è la divinità espressione della potenza della *physis*. Questo ci porta ad inferire che la cosmologia non sia altro che una forma demistificata e “adulta” del culto. Pertanto, ciò che caratterizza svolta della filosofia rispetto alla religione greca è appunto la sussunzione del *mythos* al *logos*, non una totale alterità o rottura, bensì una differenza di piano, come quello che sussiste tra la filosofia simbolica di Eraclito e la sua filosofia autentica, e di riflesso tra la filosofia simbolica e il movimento del mondo. Se a ragione Heidegger può sostenere che la Filosofia

⁴⁸⁹ Ivi, p. 133,

⁴⁹⁰ Sul riferimento ontologico dell'ente intramondano, o meglio della cosità della cosa e il rilucere del mondo da una prospettiva assai simile a quella finkiana non possiamo non rinviare alla celebre fenomenologia della brocca nella conferenza heideggeriana *La Cosa*, in HGA VII.

⁴⁹¹ Cit W. F. Otto, *Gli dei della Grecia. L'immagine del divino nello specchio dello spirito greco*, a cura di G. Moretti, A. Stavru, tr.it G. Federici Aioldi, Adelphi, Milano, 2004, p.19.

⁴⁹² Ibid.

⁴⁹³ Ivi, p. 18.

è “atea in via di principio”, è proprio perché i greci non hanno creduto realmente nelle loro divinità o quanto meno non ne hanno fatto l’istanza somma.

In qualche modo la filosofia è spiegabile, se seguiamo Otto, solo sulla base di questo carattere mondano della religione greca «l’antica religione greca ha concepito le cose di questo mondo col più potente senso di realtà che sia mai esistito e pur tuttavia – anzi: certamente per questo motivo! – riconobbe in esse il profilo meraviglioso del divino»⁴⁹⁴. Se la filosofia, parafrasando Fink, inizia con un grande slancio, lo ha potuto fare proprio per il carattere già cosmico del culto, da quel momento il passaggio al pensiero della *physis* e al suo fondamento epurato da potenze antropomorfe è stato possibile, a differenza ad esempio del mondo semitico o egizio. Il greco ha saputo concepire l’incanto del mondo affidandovi un carattere divino, il suo tempio è il mondo e la conoscenza divina è data dalla ricchezza vitale del *kosmos*. Dal punto di vista antropologico, l’utilizzo eracliteo di metafore divine, Zeus, Ade, Dioniso trae la sua forza evocativa da questo humus culturale che caratterizza l’esistenza greca e che fonda “l’idea religiosa dello spirito europeo”⁴⁹⁵. Essa – secondo Otto – è affine a tutte le creazioni e i pensieri genuinamente greci. Il mondo a differenza di altre forme di culto, come quella cristiana ad esempio, non è svalutato in vista dell’aldilà, ma è l’unico possibile, «nel quale siamo nati, del quale siamo parte, nel quale siamo implicati mediante i sensi e al quale lo spirito ci vincola nella pienezza della vitalità»⁴⁹⁶. Tutte le divinità greche appartengono alla terra, partecipano alla vita e alla morte, le forme essenziali per Fink in cui il mondo riluce nell’esperienza umana finita, sono divinità della terra e dei morti, le cui figure fondamentali sono proprio Ade e Dioniso, Eros e Thanatos. Nelle divinità greche riluce quello che Fink chiama l’elementare del mondo e che caratterizza la sua *Weltfrage* rispetto alla *Seinsfrage* heideggeriana. Per mettere in chiaro tutto ciò torniamo alla seconda opposizione, già presentata nel fr. 76, tra Ade e Dioniso, morte e vita. Il frammento di partenza è il 54: «εἰ μὴ γὰρ Διονύσω πομπὴν ἐποιεῦντο καὶ ὕμνον ᾠσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργασται· οὐτὸς δὲ Αἰδὴς καὶ Διόνυσος, ὅτε μαινόνται καὶ ληναῖζουσιν – In effetti, se le processioni che fanno ed il canto del fallo che cantano non fossero per Dioniso, le azioni che compiono sarebbero le più vergognose: ma Ade e Dioniso, per il quale essi folleggiano e baccheggiano sono la medesima cosa».

⁴⁹⁴ Ivi, p. 22.

⁴⁹⁵ Ivi, p. 23

⁴⁹⁶ Ibid.

Nella questione dell'unità degli opposti è in gioco in primis lo statuto ontologico del divenire, in secondo luogo il superamento della metafisica dell'identità nel concetto di *Welt*, e, in terzo luogo, il rapporto tra simbolo e mondo; le tre questioni sono, naturalmente, immorsate.

Come abbiamo precedentemente sottolineato, la problematica del divenire non è riconducibile, a differenza di Reinhardt, alla motilità temporale dell'ente intramondano sulla scorta del reciproco condizionamento degli opposti. Il divenire, assunto da una prospettiva cosmologica, è un movimento ontologico, non ontico, riguarda l'essere stesso, la *physis* e la sua connessione col regno delle cose singolarizzate: è divenire ed uscir fuori delle cose dei perata dall'apeiron, una determinata relazione tra *Innenweltliche* con il *Weltbezug*

Il divenire è *Bewegung der Physis*, movimento trascendentale. In un contesto di opposizioni, cosa vuol dire però stessità? L'essere lo stesso $A=A$, l'identità è un principio fondamentale della metafisica⁴⁹⁷, ogni ente individuato, dev'essere un questo, un *tode ti*. A nessuna cosa può essere attribuito e sottratto in un tempo uno stesso aspetto come l'essere e non essere, il vero ed il falso⁴⁹⁸. Aristotele attribuisce proprio ad Eraclito l'opinione secondo cui le cose sono e ad un tempo non sono, la filosofia eraclitea non riconoscerebbe, infatti, il principio di contraddizione. Anche Platone nel Teeteto, nel contraddire la tesi protagorea dietro la cui maschera si nasconde l'efesino per cui conoscenza è sensazione ed ogni opinione è vera, quindi potenzialmente, sia vera che falsa rispetto al suo contrario, è costretto a porre la domanda circa la vera episteme, che non si dà senza la stabilità, e quindi l'identità della ousia. Dall'altro lato però, lo stesso Platone sarà costretto ad introdurre il genere dello *heteron*, dell'esser diverso nella determinazione dell'ente che è tale come identità, ma anche come differenza dall'altro ente. Da questo punto di vista, potremmo azzardare, con la dovuta dose di semplificazione, che nella riflessione matura Platone riconosce in qualche modo, sebbene non più dal punto di vista fisico, ma logico, la necessità della contrarietà, seppur come diversità

⁴⁹⁷ Tommaso d'Aquino ad esempio individua nel principio di identità, non contraddizione e causalità i tre principi cardine della metafisica. Il divino, in quanto *summum ens* è individuato proprio dall'identità tra essere ed essenza (*Ipsum Esse subsistens*), da cui derivano poi gli altri attributi. Sulla questione dell'identità nella metafisica e in particolare in quella tomistica, si rimanda a F. Olgiati, *I fondamenti della filosofia classica*, Vita e Pensiero, Milano, 1964.

⁴⁹⁸ La più limpida formulazione di tale principio la abbiamo, ovviamente in Aristotele *Metaph.* Γ 1005 B 19-20 «È impossibile che a stessa cosa, a un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto (e si aggiungano pure anche tutte le altre determinazioni che si possono aggiungere, al fine di evitare difficoltà di indole dialettica) è questo il più sicuro di tutti i principi: esso, infatti, possiede quei caratteri sopra precisati. Infatti è impossibile a chicchessia di credere che una stessa cosa sia e non sia, come, secondo alcuni, avrebbe detto Eraclito»

dell'opposto in ogni individuazione, e ancor di più Aristotele affermerà che le opposizioni coesistono nella determinazione e connotazione di un determinato stato.

In Eraclito, ed è questo il motivo dell'interpretazione finkiana, siamo ancora in un ambito non ancora metafisico, in cui il logico è, qualora non del tutto assente almeno nella sua accezione metafisica, sempre subordinato ad una dimensione fisiologica; per Eraclito l'unità del dissimile non rappresenta alcuno scandalo, tutt'altro. Rispetto alla logica⁴⁹⁹, che vorrebbe esprimere relazioni universali, la meditazione presocratica indaga sempre la temporalità dell'ente generato. L'essere dell'ente è un perdurante, essente nel tempo, non ipostatizzato in nessun retro mondo o sostrato ontologico che gli doni stabilità al di là di questa temporalità stessa. Da tal prospettiva, anche la stessità della cosa è declinata come l'aver un determinato carattere, uno solo dei due opposti in un determinato momento nel tempo, ma non vi è nella cosa nessun fondamento che ne assicuri la stessità. Il divenire è ciò che presiede all'individuazione dell'ente, che nel flusso può naturalmente assumere ora il carattere di un opposto, ora di un altro. Pertanto, anche la comprensione di identità e diversità dell'ente si muove attraverso il tempo, la determinazione contrapposta è impossibile in uno stesso tempo. La stessità è pertanto un modo fondamentale della temporalità intesa come successione di istanti, e quindi di stati. L'ontologia eraclitea, dal punto di vista metafisico è un attacco alla stabilità e alla stessità delle cose. Questo almeno secondo Platone ed Aristotele, e finanche lo stesso Nietzsche che vedrà in Eraclito il grimaldello atto a scassinare la porta dell'edificio metafisico in vista di una totale smantellamento dell'impianto culminante con l'impressione al divenire del carattere dell'essere.

Ma ciò che interessa ad Eraclito, o meglio a Fink dal momento che ogni interpretazione ci dice sempre più dell'interpretante che non dell'interpretato, non è l'ente intramondano: il punto di vista, come nel caso del fuoco e delle *pyros tropai*, non è mai incentrato sul fenomeno, così come il divenire non è un movimento semplicemente delle cose, ma della *physis* in quanto abisso. L'abissalità della *physis* è ciò che presiede alla stessità di Ade e Dioniso, abissalità che il pensiero metafisico non concepisce. La relazione tra abisso e cose, non può essere pensata sullo sfondo di modelli ontico-cosali, ma proprio nella loro differenza cosmologica. Il dire intorno all'abisso è di un tipo particolare,

⁴⁹⁹ Questa è una critica che Fink rivolge anche alle interpretazioni logicizzanti sulla scia di Hegel e sull'inglobamento della filosofia eraclitea all'interno della sua Logica quali ad esempio quella di Lassalle. Su questo punto si veda anche J. Burnet, *I primi filosofi greci*, op. cit. p. 185.

è un logos che tenta di dire l'indicibile (*das Unsagbar*), al di là della mera *adaequatio* tra il logos e lo *on*. In questo caso il logos dice la *physis*, che, come tale, è sempre prima di qualsiasi logos umano temporale e finito. La stessità nella differenza non è quindi pensabile a partire dall'intratemoralità, ma solo dalla dimensione originariamente spazializzante e temporalizzante della *physis*. Nella dimensione fisica, vita e morte, chiusura e luce sono un tutt'uno, nell'essere attraversato dal morire e dal vivere di ogni vivente. Dioniso è il re del mondo di sopra del mondo rischiarato, dell'ente articolato e allo stesso tempo smembrato, colui che dopo l'individuazione nello smembramento ritorna alla terra⁵⁰⁰, Ade è dio del sottosuolo, dell'indifferenziato. «La condizione dionisiaca è un fenomeno originario della vita»⁵⁰¹, come sostiene Otto, la cui interpretazione è fondamentale per Fink, in cui il materno della *Erde* sotto forma del vino, il cosiddetto *Ur-Weibliche*⁵⁰², si unisce al principio maschile dell'individuazione, che nello smembramento ritorna al suo fondamento. Il rapporto rilucente è appunto quello tra *hen* e *panta*, tra l'oscuro in cui tutto è uno e il molteplice individuato e smembrato dell'ente; nella stessità è pertanto pensata la comunità dei due regni, la coappartenenza e connessione, nell'armonia invisibile di deindividuato ed individuato, di vita e morte. Ritroviamo qui l'elemento ciclico «nella circonferenza e cerchio inizio e fine coincidono»⁵⁰³, la stessità della via in giù e della via in su, che non corrispondono a una presunta sapienza mistica, ma al movimento stesso della *physis* come unione dell'intero e del non-intero: l'interezza della *physis* ha una natura tale per cui essa porta fuori di sé l'interezza non intera delle cose mondane»⁵⁰⁴, come da fr. 10 «Congiungimenti: intero e non intero, concorde discorde, consonante dissonante, da tutto uno, da uno tutto». L'*harmonia aphanes*, l'unione di arco e lira, di morte ed elemento sirenico vitale, di *genesis* e *phthora*, di maschile e femminile sono quella *taxis* dell'ente invisibile ai più: eppure

⁵⁰⁰ Ancora una volta qui sono forti le assonanze con Otto, che connatura l'aperto del mondo, la natura come il regno di Dioniso «Nel grappolo d'uva cresce a follia di Dioniso e viene condivisa con tutti coloro che gustano il suo miracoloso succo. Da qui è il prevalente simbolo del dio, il più bel rischio della sua presenza. Ma egli non vive solamente in esso. Come divinità autentica deve pervadere un vasto regno di manifestazioni naturali (*natürlicher Erscheinungen*) e sempre in quanto lo stesso in esse agire e manifestarsi. E questo regno dev'essere un intero, e non semplicemente una parte o una porzione di mondo, bensì una delle forme della sua totalità» cit. W.F. Otto, *Dionysos Mythos und Kultus*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1933, p. 138.

⁵⁰¹ Cfr. Ivi, p. 130, espressione sottolineata da Fink nella sua copia del testo.

⁵⁰² Cfr. Ivi, p. 160. Alla caratterizzazione nesso tra femminile, materno ed elemento ctonio, che sarà tematica anche nella Pedagogia di Fink (cfr. GP, p. 207 ss), un importante ruolo lo ha avuto anche l'opera di Bachofen *Das Mutterrecht* (Benno Schwabe & co., Basel, 1948), che Fink legge a partire dal 1948 com'è possibile inferire dalla copia presente nella biblioteca personale di Fink cfr. in particolare § 27 pp. 197 ss., e § 33 pp. 221 ss.

⁵⁰³ DK B103.

⁵⁰⁴ GaP, tr.it., p. 159.

sempre presente: «l'uno, in quanto si separa da sé, si unisce a se stesso, come armonia tra arco e lira»⁵⁰⁵.

L'arco e la lira, ciò che procura l'armonia, e ciò che procura la morte, la connessione e la disconnessione sono governati dalla tensione, sia interna per quel che concerne la loro specificità sia reciprocamente; in questo divergere si misura l'ampiezza della tensione. Nel nome stesso arco, in greco *biós*, che provoca la morte, risiede la vita, in greco *bìos*. Arco e lira simbolizzano la *Fügung* tra vita e morte.

Ricapitolando, vita e morte sono le due potenze che presiedono al vigere della *physis*, al farsi mondo del mondo, tale opposizione non è interpretabile come mera contrapposizione di stati, né come una negazione del principio di identità; il livello qui è fondazionale, dal punto di vista trascendentale l'unità si dà proprio come contrapposizione tra individuato e deindividuato, Ade e Dioniso. Ulteriori simboli sono la lira e l'arco che nella loro conflittualità reciproca, il *polemos* padre di tutte le cose, alludono alla coappartenenza dei due momenti. Il *polemos*, la guerra è l'individualizzante, ciò che scompone l'ente in fazioni, il conflitto che fa staccare l'ente dall'indifferenziato, è la *Eris* originaria, l'originaria temporalizzazione, che istituisce il più bell'ordine del *kosmos*, l'armonia nascosta.

Sin da questa prima interpretazione della filosofia eraclitea la morte diviene la porta per "l'assoluto Nulla del mondo" che caratterizzerà, in quanto fenomeno fondamentale dell'esistenza umana il pensiero di Fink. In un passo conclusivo di *Alles und Nicht*, leggiamo:

«In quanto morente l'uomo sa dell'assoluto nulla, da cui tutto sorge (*aufgehet*) e dentro cui tutto svanisce – egli sa del Tutto e del Nulla. Il mondo non è semplicemente la presenza mondana dell'apparire (*Erscheinen*), è anche la UTOPIA la terra di nessuno del Nulla».⁵⁰⁶

La bipolarità morte/vita, che diverrà poi nei *Grundphänomene des menschlichen Dasein*, opera che chiude e dà una compiuta formulazione all'antropologia di Fink⁵⁰⁷, quella tra Morte ed Eros come

⁵⁰⁵ DK B187.

⁵⁰⁶ AuN, p. 249.

⁵⁰⁷ Tra gli scritti antropologici di Fink possiamo annoverare una serie di lezioni che vanno dal '47 alla metà degli anni '50, tra cui *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* del 1947 (in EFGA 5/2), *Welt und Endlichkeit* del 1948 (in EFGA 5/2), *Existenz und Coexistenz* del Wintersemester 1952/53, *Grundfragen der systematischen Pädagogik* del semestre invernale del 1953 e i già nominati *Grundphänomene des menschlichen Dasein* del 1955. Sull'argomento si veda anche J. San Martín, *Natur und Verfassung des Menschen, Zur Anthropologie Eugen Fink*, in A. Bömer (hrsg.) *Eugen Fink*, op. cit.

palesantesi nelle due figure di Ade e Dioniso, viene collocata da Fink in quei fenomeni fondamentali dell'esistenza che aprono, nel modo dell'autoapertura il carattere mondano dell'uomo e l'esperienza ontologica, che, a differenza del lavoro e della lotta non appartengono alla dimensione poetico progettuale. La morte non è fenomeno, laddove vien concepita fenomenicamente, essa non è compresa, «non è riscontrabile da nessuna parte nel campo di ciò che è presente, né “fuori” nella natura, né dentro nell'anima e ci determina tuttavia dentro al cuore»⁵⁰⁸. Se l'uomo, come abbiamo detto si rapporta al tempo essendo l'ente temporale, egli è determinato nella sua finitudine da tale orizzonte ontologico. Morte e tempo, Ade e Aion, sono naturalmente, connessi sin dal detto di Anassimandro. Ancora una volta il morire non è una semplice *metabolè* che debba avere di base un sostrato a partire da cui il movimento avviene, come mutamento di quantità o qualità o luogo ecc; lo schema cosale non è applicabile al morente. L'orizzonte che separa il morente dal vivente non è fenomenico, ma trascendentale. Nel sottrarsi alla presenza il vivente scompare in un modo del tutto peculiare, «si sottrae inconcepibilmente»⁵⁰⁹, in quanto l'esperienza della morte propria non è *Erlebnis* a differenza di quella del prossimo, ma un originario esser teso temporale nei confronti del futuro. Come scrive Heidegger, anche per Fink la propria morte è la possibilità dell'Esserci più estrema, più propria, incondizionata, certa e come tale indeterminata ed insuperabile»⁵¹⁰. La morte va compresa autenticamente solo nell'orizzonte della problematica di essere e nulla, non da intendersi però come mera nullificazione fenomenica, ma a partire dalle forze dell'essere che lasciano apparire il fenomeno tra cielo e terra. Il pensiero, come abbiamo già sottolineato nel caso delle antinomie kantiane, secondo Fink fallisce nel rappresentarsi l'ambito generale del manifestarsi della totalità fenomenica; la differenza ontologica consiste proprio in questa tensione dialettica tra le due polarità. La *Erscheinung* fenomenica si dà innanzitutto come manifestazione dell'ente nella totalità dell'aperto, come disseparazione dal fondo originario. Il fenomeno è quindi radicato nell'essere (*Ins-Sein-Gelangen*). Questo esser radicato è sempre in una relazione all'uomo come quell'ente che vive nell'aperto, che non è causa della separazione, ma è cosciente della separazione come tale. In questo egli ha, a differenza dell'animale un mondo. Essere aperto nello spazio e tempo rappresentano i due modi originari del *Dasein* di vivere nello *Zwischen* tra cielo e terra. La morte è significativa perché rompe

⁵⁰⁸ GmD, tr. it., p. 95.

⁵⁰⁹ GaP, p. 100.

⁵¹⁰ Suz, pp.258 ss, tr. it., p. 315.

questo abituale vigere della presenza fenomenica, aprendo una porta verso il non fenomenico, ciò che era l'essere, un rimando verso l'informe abisso dell'indifferenziato. Con ciò viene messa in questione la comprensione ontologico-concettuale dell'essere come concepita dalla metafisica occidentale sin da Parmenide e con la riconduzione platonica del non essere all'interno della categoria dello eidos, come mera determinazione logica, e che in Eraclito trova un ambito di presentazione originario in quanto non ancora metafisico. Il campo fenomenico, spaccato da fenditure e smembrato come Dioniso, solcato dai limiti dell'individuazione e del perire, testimonia la presenza di un elemento differenziale. «Il nulla si manifesta in molte forme fenomeniche [...] Kant ha proposto nella Critica della ragion pura una tavola del nulla (A292), ha sviluppato un concetto poliedrico del nulla, nei termini di *ens rationis*, di *ens imaginarium*, *nihil privativum* e di *nihil negativum*; ma con ciò Kant non ha ancora elaborato una quintessenza di ogni possibilità come il nulla incontra nell'ente stesso l'uomo che sa comprendere l'essere»⁵¹¹. La significatività del rapporto tra vita e morte, tra Ade e Dioniso evolverà proprio in questo tentativo di ripensare il problema dell'essere e del nulla al di là del mondo fenomenico: Ade è al di là di Dioniso come mondo fenomenico delle differenze, eppur tuttavia essi sono uno. La morte, da un punto di vista cosmologico, apre alla dimensione sconosciuta del me-ontico. «La terra dei morti è ciò che proietta un'ombra terribile sullo scintillio e sulla luce del mondo superiore»⁵¹². La sfera della presenza è unica in quanto spazio temporale, pertanto la natura dell'Ade, della terra dei morti è ossimorica, è un luogo non luogo in un tempo non tempo, che è dietro la fenomenalità in un modo del tutto diverso ad esempio alla cosa in sé kantiana, che mantiene una struttura cosale; Fink chiama questo luogo «l'assenza»⁵¹³. Il morto si configura quindi come figura chiave del problema dell'essere, e si badi bene il morto come *Sache* non la morte intesa heideggerianamente come possibilità più propria appartenente all'essere autentico del Dasein; per Fink, pur essendo la morte un fenomeno fondamentale del Dasein, non è un qualcosa che in ultima istanza radicato nell'esistenza, ma è la riflessione e la determinazione nella e della finitudine di una potenza ctona della terra. Il morto come deindividualizzazione e ritorno nel fondamento è figura tipo dell'enigma dell'essere, si sottrae all'ontico, così come l'essere di ogni cosa rimane fondamento insondabile, nella *lethe* che si sottrae all'*aletheia*. La significatività filosofica dell'Ade, della terra dei

⁵¹¹ GmD, p. 134.

⁵¹² GmD, tr. it. p. 140.

⁵¹³ Ivi, p. 142.

morti, è quella di uno sfondo al di là dello spazio-tempo dell'individuazione, è l'uno originario nella sua chiusura ed autoreferenzialità. Questo uno originario inconcepibile concettualmente e al di là di ogni capacità di afferramento del *logos* è il terreno cui il *mythos* prima e la metafisica poi cercano di far presa come domanda circa l'origine e della vigenza dell'essere in luogo del nulla, è il terreno che la nietzschiana ipostatizzazione del retromondo, o il tentativo platonico di salvataggio del fenomenale tentano di esorcizzare nella ricerca di una garanzia di sussistenza ed ancoraggio dell'esistenza. Si filosofa anche ed innanzitutto perché si muore. È il punto di rottura del paradigma aristotelico veritativo secondo cui il vero riguarda il *ti to on*, l'ente individuale; come lato oscuro, lethe, la morte pone la domanda circa l'ulteriore al nesso veritativo al di là e prima della sfera di individuazione⁵¹⁴. Per ora possiamo tuttavia inferire che, a differenza della metafisica e del mito, dove il tanatologico costituisce l'impulso fondamentale essendo «dirette al contesto generale dell'ente che si manifesta come fenomeno»⁵¹⁵, la comprensione finkiana della morte sia calibrata in senso cosmologico, quindi dal punto di vista della totalità dell'accadimento mondano, non è mai quindi irrelata dal suo doppio. Sebbene la morte sia la spina piantata dentro di noi e l'indice più aspro della nostra finitudine⁵¹⁶, determina solo un lato dell'esistere umano come *Weltbezug*. Morte ed Eros, Ade e Dioniso sono in coappartenenza come il cielo e la terra, come la notte ed il giorno. La morte è l'irrompere della differenza tra la terra delle differenze di Dioniso e il senza forma dell'Ade e lo è come fenomeno fondamentale dell'esistenza umana. «In tal modo si apre all'esistenza umana la referenzialità generale del mondo nella sua tensione dialettica. Non esistiamo solo in relazione al fenomeno, esistiamo anche in rapporto all'oscuro fondo originario (*Urgrund*), all'Abisso (*Abgrund*) dal quale risale ogni ente e in cui sprofonda ogni cosa separata»⁵¹⁷. La duplicità dell'uomo come vivente e morente, è la traduzione di questa tensione cosmica all'interno del *Dasein*; la morte è ad un tempo rapporto con l'uomo con se stesso e l'essere, che nel suo tratto fondamentale è nulla come quella potenza al di là di qualsiasi logos agente su due livelli: quello ontico della separazione dell'ente e quello ontologico, della phtorà, del ritorno all'Ade di ogni ente individuato attraverso la stessa potenza discriminante del nulla agente anche nella più generale determinazione logica dell'esser questo e non un altro ente

⁵¹⁴ Per una trattazione tematica del nesso tra metafisica e morte in particolare in Aristotele, Leibniz ed Hegel, si rimanda al volume dello stesso Fink del 1969 *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1969.

⁵¹⁵ GmD. p.145.

⁵¹⁶ Cfr. Ivi, p. 146

⁵¹⁷ Ivi, p.157.

del singolo ente individuato. Tendenza opposta è invece l'eros, il dionisiaco, che in quanto unione tra uomo e donna, tra Gaia e Ouranos, apre il mortale all'immortalità e al flusso della *genesis*.

Come si vede siamo sempre dentro al duplice movimento tra *genesis* e *phthorà* nella loro relazione alla *lethe* ed *aletheia* originaria in cui consiste la dialettica *hen-panta*, la *harmonia aphanes* che regola l'avvenire del mondo come *Lichtung* e *Abgrund*.

Filosofare è penetrare con il pensiero tale armonia nella sua abissalità, per far questo non può fermarsi all'elemento simbolico alla semplice opposizione Ade-Dioniso, ma deve necessariamente trapassare nell'ontologico, nell'armonia invisibile ai più; questo passaggio ci porta direttamente nel cuore della filosofia autentica di Eraclito, prefigurata dalla *Wahrheitslehre* a partire dalla dimensione tipicamente antropologica.

5.2.4. Desti e Dormienti.

I primi due *Grundbegriffe* della filosofia simbolica, abbiamo visto essere da un lato figure cosmiche come la luce, il fulmine, il fuoco, dall'altro due figure divine. L'elemento antropologico emerge con la terza ed ultima contrapposizione simbolica. Quella tra svegli e dormienti. Sin dalle prime battute della diciassettesima lezione delle *Grundfragen* Fink è esplicito: se nel fuoco è pensata la *genesis* del mondo l'irruzione della luce nell'oscuro, nell'opposizione Ade-Dioniso la suddivisione dell'intero nel duplice ambito di vita e morte, uno indistinto ed ente individuato, con l'opposizione di veglia e sonno è prefigurata la reciproca implicazione-opposizione tra *lethe* e *aletheia*.

Veglia e sonno, nonostante si relazionino in modo simile a oscurità e luce, vita e morte, sono la compagine simbolica più vicina a un fenomeno fisico-naturale di matrice biologica, e quindi antropologica: ciascun vivente dorme e si desta. Un'analisi fenomenologica del sonno è sempre stato un cruccio di Fink sin dal periodo di assistentato presso Husserl, oltre ad essere un tema proprio della filosofia husserliana dell'ultimo periodo come dimostrano i manoscritti del 1931-33⁵¹⁸. Il sonno è il modo della *in sich Verslossenheit* del vivente, diverso dall'autocoscienza poiché comporta una sospensione integrale degli stati coscienziali, e con essi della coscienza del mondo e del se stesso. Si potrebbe dire, in termini fenomenologici, che nel sonno il nesso intenzionale, così come la coscienza, il residuo dell'*epoché* siano sospesi, ciò che sussiste è l'indistinzione del mondo come movimento

⁵¹⁸ cfr. Hua Bd. XLII.

impersonale costituente. Analogamente, il risvegliarsi è una riattivazione del mondo, una riattivazione del nesso intenzionale. Ancora una volta, la dinamica è quella tra lo schiudersi e il richiudersi dell'orizzonte di senso, o, che è lo stesso, del mondo e il suo ritorno nell'indeterminato.

Come per la dinamica luce/notte, vita/morte, anche la diade sonno veglia interessa l'esistenza umana solo di riflesso: è la *physis* stessa ciò che autenticamente dorme e resta desta⁵¹⁹.

Il frammento da cui inizia l'interpretazione è il 26 «Nella notte l'uomo quando è spenta la luce dei suoi occhi, tocca una luce, vivendo egli tocca il morto nel sonno: nella veglia tocca il dormiente». Il sonno è medium thanatico, sonno e morte si relazionano tra loro come veglia e sonno. Questo implica che la vita e la morte non siano immediatamente convertibili l'una nell'altra ma tra di loro vi sia un passaggio intermedio, il sonno, che da un punto di vista cosmologico ha un'identità con il sonno del mondo ovvero lo stato dell'ente tra l'esser gettato fuori dalla *physis* e la sua individuazione. L'ente che la *physis* getta fuori dal suo grembo notturno non sta ancora nel pieno chiarore dell'apertura per l'intero:

«l'ente rilasciato nella sua singolarità è per così dire ancora protetto per metà nel fondamento della natura e nel suo vivere da cui tutto è inondato; esso è già esposto ma non esperisce completamente la durezza di tale esposizione, vi si trova in dormiveglia, come in sogno»⁵²⁰.

Similmente all'animale della seconda inattuale nietzschiana, il cui essere nel mondo è caratterizzato dall'oblio, ossia da uno stato simile allo *Unbewußtsein*, all'incoscienza, anche in Fink, tutto sommato in maniera non troppo dissimile da Scheler, è il Dasein, l'uomo, “il più desto tra gli esseri viventi”, è l'ente che, nello spirito e nella coscienza della propria morte come relazione al fondo abissale di tutte le cose si rapporta come apertura al mondo che è innanzitutto apertura del pensiero⁵²¹.

⁵¹⁹ Cfr. GaP, p.165.

⁵²⁰ GaP, tr.it. p. 165.

⁵²¹ In Scheler tuttavia, a differenza di Fink, lo spirituale ha un'origine metafisica indipendente, «al di fuori di tutto ciò che possiamo definire nel senso più lato vita. Ciò che fa sì che l'uomo sia veramente uomo, non è uno stadio della vita – e neppure di una delle sue manifestazioni la “psiche” –, ma è un principio opposto a ogni forma di vita in generale e anche alla vita dell'uomo: un fatto essenziale e autenticamente nuovo che come tale non può essere ricondotto alla “evoluzione naturale” della vita; ma semmai solo al fondamento delle cose stesse quello stesso fondamento di cui la vita non è che una manifestazione» (cit. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr.it. a cura di M.T. Pantera, Armando, Roma, 2006, p. 143). Questo principio è lo spirito che si manifesta nella persona come “centro di atti” differente dagli altri centri funzionali propri della vita. La caratteristica centrale dell'uomo è proprio quella di emanciparsi nella libertà dalla necessità organica, in questo “Eterno Faust, sempre desideroso di trascendere la realtà circostante verso il fondamento” (cfr. *ivi*, p.

Esser pensante è il modo eminente dell'esser desto. L'esser desto corrisponde all'essere autentico dell'uomo per il proprio poter essere più proprio, l'essere nella possibilità dell'esperienza ontologica e del progetto dell'ente. Pur stando così le cose, e considerando che l'esser desto o sopito non sono categorie bio-fisiologiche, ma momenti della *physis*, il dormiente non è un mero stato di incoscienza, o come nell'interpretazione corrente una metafora per l'esistenza non filosofica; il sonno corrisponde a un preciso momento del mondo. Eraclito nel fr. 75 chiama i dormienti «operatori e collaboratori degli avvenimenti del mondo», chiara allusione di come l'esser in *sich verschlossenen* sia in realtà un momento fondamentale dell'irrompere della *physis*, il momento incubativo dove, uomini e animali, monti e foreste, terre e mari fuoriescono nella visibilità percepibile ai sensi. Il sonno, come il non (auto)cosciente, è un momento fondamentale nella fenomenologia della cosa, è l'ambito in cui la cosa staziona prime di divenire un ente del logos, è il momento limite tra il dicibile e l'indicibile. La specularità di questi momenti cosmologici con l'esistenza umana è da ricondurre unicamente alla posizione, ancora una volta, di *Zwischenwesen* e *microcosmos* dell'uomo che lo rendono, per usare una metafora agostiniana, cittadino dei due mondi. I due mondi sono in realtà

159) si distingue dall'animale. Per Scheler, quindi, similmente allo Heidegger de *Vom Wesen des Grundes* e de *Grundbegriffe der Metaphysik*, il carattere fondamentale dell'umano è nel trascendere la realtà; Fink, che riceve queste suggestioni sin da studente, dalla frequentazione almeno del corso heideggeriano del '29/'30 sui concetti fondamentali della metafisica, dove il pensatore di Meßkirch discute la differenza uomo animale sulla scorta del testo di von Üexkhull *Umwelt und Innenwelt der Tieren* (Springer, Berlin 1909, tr.it. a cura di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata, 2010), può sostanzialmente inserirsi con il suo corso *Grundprobleme des menschlichen Dasein* nel filone dell'antropologia filosofica. Egli era naturalmente ben cosciente del dibattito interno all'antropologia filosofica di quegli anni, ed era un attento lettore di Max Scheler come testimonia la presenza nella sua biblioteca privata de *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, nell'edizione 1947 (Nymphenburger Verlagshandlung, München 1947), e de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (Francke Verlag, Bern, 1954). Ciò che Fink, può condividere con Scheler è sicuramente la trascendenza verso il fondamento, la *Weltoffenheit*, come principio di individuazione dell'umano ed il suo carattere spirituale provenienti, a differenza dell'animale, da un rapporto intimo con il fondamento di tutte le cose, ciò implica che anche per il pensatore di Konstanz la differenza uomo-animale non è rinvenibile da una prospettiva naturalistica (cfr. GmD, p.161), l'uomo non è *innenweltlich* come il resto dell'ente individuato. Ciò in cui, a nostro avviso i due pensatori si differenziano è la natura di questo fondamento stesso: se per Scheler infatti vi è una netta contrapposizione tra lo spirituale ed il naturale, in Fink il carattere di opposizione alla vita in generale non sussiste, in quanto il fondamento, come *physis* è vita trascendentale, in cui l'opposizione con lo spirituale, dell'elemento luminoso-rischiante è immerso con il fondo abissale-naturale della *physis*. Pertanto, nei fenomeni fondamentali dell'esistenza che caratterizzano per il fenomenologo la posizione dell'uomo nel *kosmos*, la componente vitale-vitalistica riluce quanto l'elemento spirituale, anzi è proprio la morte, il contatto con la natura indifferenziata ed elemento panico a costituire principio di individuazione dell'uomo come l'animale che sa della propria finitudine ed è allo stesso tempo aperto per quel mondo che è sempre stato prima di lui e di qualsiasi ente individuato. In un certo senso, mentre per Scheler sussiste ancora un dualismo natura-spirito, in Fink, sulla scorta probabilmente delle letture di Bruno e Schelling, tale dualismo è l'elemento che costituisce la natura della *physis* e della *Welt* come vita, anzi è probabilmente la capacità di relazionarsi con lo *Urgrund* della *physis*, e non solamente con lo spirituale, ciò che rende l'uomo aperto al mondo, anzi, è proprio perché l'uomo ha una relazione con la morte e con la *physis* che spirito e cultura sono possibili. Sull'argomento si rimanda al saggio di E. Simonotti, *Die Weltoffenheit des Menschen als Grundelement der philosophische Anthropologie. Eugen Fink und Max Scheler*, in *Welt Denken*, op. cit. pp. 120-133.

dipendenti dalla dimensione dell'apertura, a partire dalle due differenti *Befindlichkeit*, l'esser desto e dormiente danti accesso a due modi fondamentali del *kosmos*: il *kosmos koinos*, il mondo degli svegli ed il *kosmos idios* dei dormienti. A due differenti modalità intenzionali corrispondono due differenti modi di apertura del mondo. Da questo punto di vista, Fink è ancora pienamente addentro a un certo tipo di impostazione fenomenologica, dove però il livello della costituzione non è più la coscienza o lo *Ur-ich*, bensì il mondo stesso, la *physis*. Il veramente desto guarda alle cose così come esse sono veramente, è l'ambito che potremmo ascrivere all'*epistasthai gnomen* del frammento 41. Il sonno, al contrario, nella sua dimensione di chiusura privata è sempre particolare. Questo – nota Fink - è un tratto strutturale e aporetico del *Dasein*: quanto meno un uomo è circoscritto nella sua particolarità e soggettività come io desto, quanto più quindi appartiene all'indifferenziato della natura nel dormiveglia nella chiusura in sé, tanto più le sue visioni appaiono confuse. Viceversa, quanto maggiore è la singolarizzazione, ossia il distaccamento dal ventre materno della *physis*, tanto meno il suo mondo sarà soggettivo e comune. Singolarizzazione è apertura al mondo comune, alla dimensione della coesistenza, del *Mit-sein* dimorante in un comune autentico esser fondati nella Welt che tanto influenzerà le opere pedagogiche di Fink, come *Existenz und Coexistenz*, dove il concetto di intersoggettività husserliano viene sgravato proprio grazie ad un'impostazione cosmologica dai residui metafisici della *V Meditazione*, a conferma che nell'interpretazione eraclitea sono contenuti in nuce molti tratti distintivi della futura filosofia dell'autore⁵²².

Ritorniamo sulla struttura aporetica di sonno e veglia: quanto più l'uomo, o in generale il vivente, è chiuso nella sua particolarità, nella sua *idiotis*, nella dimensione vegetativa nella prossimità dell'indistinto della chiusura, tanto più soggettive e parziali saranno le sue visioni, al contrario il desto, che si decide per il proprio poter essere autentico, nello scegliersi come un sé individuato autentico, disporrà paraossalmente di un mondo autenticamente comune più oggettivo e vero rispetto alla dispersione impersonale dell'*idiotis*⁵²³. Questo implica un ulteriore rivolgimento dialettico, ossia il mondo apparentemente comune, in cui innanzitutto e per lo più ci muoviamo, il mondo della medietà quotidiana e della deiezione, della chiacchiera, del *Man* spersonalizzante, non è meno irreale

⁵²² Sull'argomento si rimanda a V. Cesarone, *Polemos und Paideia – Sinn und Rolle des Mythos in Finks Auffassung der Bildung*, in A. Hilt, C. Nielsen (hrsg), *Bildung in technischer Zeitalter, Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, Alber Verlag, Freiburg/München 2005. Per un'analisi della concezione finkiana della *Welt* e uno sviluppo del concetto di politico vedi anche A. Hilt, *Welt als Spielraum des Politischen*, in *Welt Denken*, op. cit., pp. 267-292.

⁵²³ Ancora una volta i riferimenti fondamentali sono qui l'analitica del *Dasein* heideggeriana di SuZ, e il Nietzsche della seconda considerazione inattuale.

di un mondo onirico. Nella dispersione quotidiana dove l'opinione della massa ed il senso comune sono dirimenti, il mondo dei "vili Efesini", il *Dasein* è come nel sonno deindividualizzato, la veglia dell'uomo comune è, paragonata all'atteggiamento filosofico, propriamente un sonno dai contorni confusi⁵²⁴. L'esser desto autentico è l'apertura propria all'atteggiamento filosofico: «*Wachheit ist Wahrheit des Ganzen, das Wissen der Harmonie Aphanes*» (esser desto è la verità del tutto, il sapere della *hamonia aphanes*)⁵²⁵. Qui non vi è nessuna *hybris* filosofica o sdegnoso elitarismo, ma anzi il filosofo nel conoscere il massimamente vero, perviene al mondo che è comune a tutti, in quanto $\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu \epsilon\sigma\tau\iota \pi\acute{\alpha}\sigma\iota \tau\acute{o} \varphi\rho\upsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ – il pensiero è comune a tutti. Per questo motivo la filosofia perviene alla determinazione più autentica dell'essere umano che è una dimensione propria di tutta l'umanità, la sua possibilità eminente, conformemente alla fede husserliana del telos razionale dell'umanità, in quanto $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\iota\sigma\iota \pi\acute{\alpha}\sigma\iota \mu\acute{\epsilon}\tau\epsilon\sigma\tau\iota \gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu \acute{\epsilon}\omega\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma \kappa\alpha\iota \sigma\omega\varphi\rho\upsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ – a tutti gli uomini è stato dato di conoscere se stessi ed essere assennati⁵²⁶. Questa possibilità poggia sulla dimensione antropologica originaria dell'essere umano come ente aperto al mondo, mondo che riluce nei fenomeni fondamentali dell'umana esistenza, che tuttavia, è innanzitutto e per lo più adombrato. Il carattere fondamentale della conoscenza umana è un dis-velamento che si dà sempre e solo a partire da una chiusura redimibile attraverso l'esser desto. Questo vuol dire che la verità non è un possesso umano compiuto, tutt'al più il dio ne ha un'intellezione completa sebbene non la ponga - $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma \gamma\grave{\alpha}\rho \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\epsilon\iota\omicron\nu \mu\acute{\epsilon}\nu \omicron\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota \gamma\acute{\nu}\omega\mu\alpha\varsigma, \theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu \delta\grave{\epsilon} \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$. In una rappresentazione che troviamo anche nelle *Meditationes de Prima Philosophia* di Descartes, dove però l'identificazione cristiana tra Dio è verità è ormai al suo colmine,

⁵²⁴ Tale struttura apparentemente aporetica della dialettica tra svegli e dormienti è diagnosticata e discussa anche da Held nel suo *Parmenides*. Nella discussione dell'ultima proposizione del fr. 1 «Den anderen Menschen bleibt verborgen, was sie im Wachen tun, gleichwie sie vergessen, was sie in Schlaf (tun) (cfr. K. Held, *Parmenides und der Anfang von Philosophie*, op. cit. p. 245)» Held sottolinea come le strutture dell'intenzionalità e di conseguenza dell'esperienza, dal punto di vista fenomenologico rimangano invariate tra veglia e sonno: anche il dormiente esperisce un qualcosa, che può essere anche descritto e ricordato una volta desto. Ciò che il dormiente non esperisce è la sua propria condizione di essere dormiente, egli si esperisce come sveglio. La misinterpretazione del proprio stato porta i molti/dormienti a scambiare le loro vedute soggettive, le loro opinioni (*Ansichten*), come comprensioni effettive della realtà (*Einsichten*). Il dormire viene qui assunto come paradigma del vivere deiettivo e disperso nella quotidianità, cui la sua stessa struttura esistenziale rimane preclusa. L'essere dormiente è la condizione analogica dei molti nella loro costitutiva *Erschlossenheit* in cui opinione e sonno sono sostanzialmente equiparati dal punto di vista ontologico, ma non esperiti onticamente come tali.

⁵²⁵ Cit. documento E15 330.

⁵²⁶ DK 116.

che l'intelletto e di conseguenza la conoscenza dell'uomo rispetto al divino non è differente per qualità, ma per grado, estensione, potenza. In Eraclito l'*alethes*, la non velatezza è frutto di una faticosa ascesa. La teologia eraclitea, pertanto, identifica, secondo Fink il dio come *to sophon*, il custode della sapienza all'interno dell'essere. Frammento cardine di questa interpretazione è il 67 ancora una volta tratto da Ippolito: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός. ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ πῦρ, ὅποταν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου – «Il Dio è giorno e notte, inverno ed estate, guerra e pace, sazietà e fame. Egli subisce mutazioni come il fuoco, quando si mescola agli aromi, ed è chiamato secondo l'aroma di ciascuno». Qui il dio è simbolo dell'interna verità di Ade e Dioniso, dei mutamenti del Fuoco, di luce e oscurità, è Zeus, il *keraunos* che rischiera il mondo – dio è *aletheia*. Ci troviamo, come già preannunciato, sulla scia dell'opera di Otto, la divinità, diviene simbolo, allusione di qualcosa di più profondo: della *physis*, Fink tuttavia non ritiene che Eraclito dissolva il divino nel fisico, ma i due piani sono dati contemporaneamente. Gli dei sono potenze dell'essere che nel loro vigere vengono percepite dal pensiero e in seconda battuta cristallizzati in una cultura. Ma prima di ciò sono il modo di vigere del mondo.

Il divino è il tramite tra le due filosofie, tra la simbolica e l'autentica, sintomo di un doppio riferimento da un lato al fondamento trascendentale fondazionale di cui è come gli altri enti posizione: il *kosmos* non prodotto né da dei né da uomini, dall'altro di una completa intimità con tale fondamento. In riferimento a ciò Eraclito può affermare nel fr. 32: «ἐν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα – l'Uno, l'unico e sapiente non vuole e vuole essere chiamato Zeus», lo *Hen* ha una certa intimità col divino e tuttavia lo eccede. Ci troviamo qui in un ambito premetafisico in cui le ontologie regionali, Dio, Uomo e Mondo non sono ancora completamente delineate nei loro rapporti reciproci, così come il linguaggio filosofico rispetto a quello mitico. Dio e Mondo, sono individuati da un rapporto analogico e simbolico che non si esaurisce, tuttavia, in un completo rispecchiamento. Rispecchiamento che pare esserci nel fr. 62, in cui divino e mortale appaiono in combinazione con vita e morte ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι. ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες. – Immortali: mortali, mortali: immortali, infatti la vita di questi è la morte di quelli e la vita di quelli è la morte di questi. L'immortale è a contatto con l'*alethes*, il mortale, nell'immorsatura rilevata nel paragrafo precedente è, in quanto corrispettivo dell'immortale, anch'egli in relazione con la morte. Relazione che si fa palese nel frammento 88, messo in relazione

direttamente da Fink nello *Heraklit* con il 62: «ταὐτὸ ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα – traduce Diels – Ed è sempre una e la medesima cosa quella che in noi dimora: vivo e morto e desto e dormiente e giovane e vecchio. Questo, infatti, mutando è quello, e quello, di nuovo mutando, è questo». In questo frammento il vivo e il morto, il desto ed il dormiente, il giovane e vecchio vengono messi in relazione tautologica. L'elemento tautologico per Fink è essenzialmente il tempo, inteso come tempo della vita⁵²⁷ che, come sottolinea Heidegger, suddivide i tre ambiti, vita-morte, veglia-sonno, giovane-vecchio. Ogni analogia è un'uguaglianza nella disuguaglianza, che, allo stesso tempo, si interseca, come abbiamo delineato nel corso dei capitoli su due livelli differenti delle tropai del *pyr* coi momenti della vita dell'uomo in relazione a se stesso e al divino. Questi due livelli sono in correlazione con un terzo e più generale quello tra *hen* e *panta*, e con lo *aion* il tempo originario simboleggiato dal fanciullo che gioca ai dadi, costituiscono gli elementi eraclitei più propriamente ontologici. I primi due livelli simbolici sono connessi alla filosofia autentica eraclitea anch'essi secondo un'analogia nella differenza. Immortali e mortali ci conducono direttamente alla prima forma di questa filosofia autentica caratterizzata dalla dialettica tra *hen* e *panta*: il *sophon*.

5.3. La filosofia autentica

Il rapporto tra filosofia simbolica e filosofia autentica in Eraclito è stato più volte interpretato dalla metafisica occidentale secondo la relazione tra sensibile e sovrasensibile, in cui la *physis*, i fenomeni naturali non erano altro che il vestibulum del piano ideale-astratto che solo il pensiero speculativo può percepire. Hegel ad esempio nella *Geschichte der Philosophie*, pur comprendendo la sostanziale unità dialettica tra essere e non essere – «Dies hat Heraklit damit ausgesprochen. Das Sein ist nicht, so ist das Nichtsein: und das Nichtsein ist nicht, so ist das Sein; dieß ist das Wahre der Identität beider»⁵²⁸ - legge la fisica eraclitea sullo sfondo, della dialettica del divenire dell'assoluto, come sua obiettivazione. Questa prima unità astratta, è la prima identità tra determinazioni opposte data dal dinamico compenetrarsi dei due movimenti, pertanto, principio fondamentale di tale filosofia, secondo Hegel è il movimento che lo stesso filosofo di Stoccarda pone all'inizio della sua

⁵²⁷ Cfr. HS, tr. it. p. 132.

⁵²⁸ G.F.W. Hegel, *Geschichte der Philosophie Bd.2*, Verlag Dunker und Humboldt, Berlin 1833, tr. it, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordolo, Laterza, Bari, 2009.

Logica come il cominciamento sia dell'essere che del nulla. La ragione (*Verstand*) comprende l'unità dell'uno nell'altro determinando l'assoluto come divenire, in cui il negativo è il momento immanente «da cui dipende il concetto dell'intera filosofia»⁵²⁹. L'armonia è il divenire assoluto, che come tale, è Zeit: «abstrakte Anschauung des Processes, sie seh das erste sinnliche Werden»⁵³⁰. Il tempo è il puro divenire, la sua forma. Tuttavia, ed è questa la principale critica di Fink all'interpretazione hegeliana di Eraclito, Hegel sostiene che queste determinazioni non rimangano meramente logiche, ma egli abbia dato ad esse anche una reale traduzione “*naturphilosophisch*”, un'immagine obiettiva di questo momento astratto, sotto forma di fuoco. Il tempo è il momento astratto, il fuoco quello obiettivo, come “*Seele und Substanz des Naturprozesses*”. Hegel pone quindi due ordini, l'astratto e la sua obiettivazione naturale.

Secondo Fink, in Eraclito in quanto pensatore pre-metafisico, non vi è questa dimensione occultante della natura, non sussiste alcun livello ulteriore, ma la *physis* e solo essa è ciò che si annuncia nel pensare. Reale e astratto, sensibile e speculativo non sono concetti del suo orizzonte di pensiero; pertanto, il simbolico si dà già sempre direttamente come traduzione del piano fisico «pensiero e immagine coincidono, è solo insieme che costituiscono l'interezza del *symbolon*»⁵³¹. La proposizione fondamentale della filosofia eraclitea è “tutto è uno – *hen panta einaí*”, e questa unità non è un coincidere indifferenziato, ma unità di via in su ed in giù, tra fondamento e individuazione. Così come l'unità è un tratto onto-cosmologico, anche i due aspetti della filosofia sono immorsati nell'unità, così come *pyr* e *sophon*, Ade e Dioniso, anche livello simbolico e livello ontologico si coappartengono.

Filosofia autentica e simbolica sono appunto “immorsate”, così come «La dialettica del pensiero cosmologico si fonda nella discordia dialettica del mondo stesso»⁵³². Sia detto qui incidentalmente, il tipo di dialettica a cui allude Fink, che pervade l'interpretazione eraclitea, non è ascrivibile al movimento hegeliano. Sebbene infatti Fink consideri Hegel il pensatore che prima di ogni altro nel suo concetto di Assoluto abbia concepito il *Sein* scevro da modelli cosali essenzialmente come vita e *Bewegung*, la dialettica finkiana tra *Himmel* und *Erde*, *Lethe* ed *Alethes*, *Alles* und *Nichts*,

⁵²⁹ Ivi, p. 334. La traduzione è mia.

⁵³⁰ Ivi, p. 338.

⁵³¹ GaP, tr. it, p. 164.

⁵³² AuN, p.,322,

che vediamo riproposta nelle opposizioni eraclitee, è priva di *Aufhebung*, non è un processo di continue sintesi speculative in cui i due opposti raggiungono un'unità superiore ulteriormente sviluppabile, ma restano tali; cielo e terra, come potenze generative della *physis*, e la stessa *physis* rispetto alla potenza rischiarante del *sophon*, agiscono e perdurano nella loro opposizione, in quanto il *Sein* è solo una faccia dell'assoluto della *Welt*. In Fink l'opposizione non è mai tolta né superata sullo stesso modello di apollineo e dionisiaco nella Nascita della tragedia nietzschiana, ma è sempre ed originariamente produttiva⁵³³; opposizione che caratterizza anche la filosofia autentica di Eraclito così come la simbolica.

5.3.1. L'uno: il sapiente.

Fink inizia l'interpretazione della filosofia eraclitea autentica con il frammento 32, il primo dove appaiono in correlazione lo *hen*, il *sophon* e la figura del dio appartenete alla filosofia simbolica, segno che Fink vede in questo luogo l'effettivo *trait d'union* tra le due filosofie. Il *sophon* è, nell'interpretazione il concetto chiave della filosofia eraclitea⁵³⁴, il termine da cui divengono chiare tutte le relazioni ontologiche fondamentali. Occorre fare una premessa: termini come *logos*, *sophon*, *psyche*, *aletheia* non fanno la comparsa per la prima volta nella filosofia dell'efesino, ma sono termini già utilizzati nella lingua comune, in Omero ed Esiodo, ma è qui che divengono termini chiave di quell'arsenale concettuale specifico della filosofia e che verranno sviluppati nel corso della tradizione a partire da Platone e da Aristotele. D'altro lato, come accennavamo, i detti eraclitei sono sempre espunti da opere di filosofi successivi per lo più della tarda antichità, di discepoli dell'Accademia, del Peripato o padri della Chiesa, pertanto, è difficile desumere quali parole siano effettivamente eraclitee, e soprattutto quale sia il senso delle stesse, se compaiano per la prima volta nella tradizione filosofica come primo grande progetto ontologico o se esse siano prodotto della tradizione filosofica stessa. Il progetto ontologico eracliteo è permeato di un'intrinseca oscurità anche a causa della problematica stratificazione semantico-filosofica dei suoi termini fondamentali. Tuttavia, data l'indecidibilità della questione, dobbiamo necessariamente lasciare a margine della nostra trattazione eccessive diatribe filologiche per volgerci alla *Sache des Denkens* di Fink, nella misura in cui riluce

⁵³³ Su tali temi si rimanda anche a S. Bertolini, *L'esperienza ontologica al termine della metafisica, Fink interprete di Hegel*, in A. Ardovino (a cura di), Eugen Fink, *Interpretazioni fenomenologiche*, op. cit. p. 79. ss.

⁵³⁴ Cfr. GaP, tr.it. p.183.

attraverso l'interpretazione eraclitea. Il frammento 32 è tratto dalle *Stromateis* di Clemente Alessandrino del III secolo, terzo libro della trilogia sulla vita cristiana, una delle opere più importanti per lo studio delle eresie antiche assieme alla già citata opera di Ippolito.

«ἐν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα». Traduce Diels: L'uno unicamente sapiente non vuole e tuttavia vuole essere chiamato Zeus.

To sophon è un costrutto diffuso presso i greci, un neutro, distinto dalla *sophia*, la sapienza, stante ad indicare proprio “ciò che è sapiente”, un predicato che tuttavia, secondo Fink, non è inerente, contrariamente all'uso comune, ad una egoità secondo il modello apofantico; il sapiente, per come è inteso dall'Efesio non è inerente né a uomo né a dio, vuole e non vuole esser chiamato Zeus, non è nemmeno un qualche ente singolo, nemmeno il dio unico di Senofane. È la categoria che si sottrae in quanto neutra. Ciò è sintomo di un significativo scarto rispetto al *mythos*: ciò che il *mythos* vede come personale, entificato, la filosofia lo concepisce al di là della categoria della semplice presenza, *physis*, *sophon*, *kosmos*, non sono enti intramondani, né tantomeno metafisici, ma modi dell'essere⁵³⁵. Da questo punto di vista, il passaggio all'idea occidentale di verità obiettiva è già naturalmente prefigurato nell'impostazione fondamentale di questi pensatori aurorali. La locuzione intende dire una verità più abissale, ma anche più esatta di quella della stessa religione.

To sophon allude nella sua neutralità alla differenza dall'ente intramondano ovvero al delimitato secondo genere, al singolo; pertanto, lo *hen* a cui il predicato *sophon* si riferisce, è un uno non nel senso del singolo uno-ente aristotelicamente inteso, ma è in un rapporto di inerenzadipendenza, in quanto predicato, dallo *hen* cui appartiene. È lo *hen* sostanzialmente a essere unicamente sapiente e a stabilire, come *homologhein* quale sia di rimando la *sophia* ad esso confacente. Uno, *hen*, può avere molteplici significati, unità numerica, unità della forma, unità e semplice, unità dell'unificare; eppure qui non si parla di una cosa sapiente, ma dell'unico unicamente sapiente che non è qualcosa di plurale. È un individuato, ed in questo il *mythos* ci dà un indizio,

⁵³⁵ Per un approfondimento sul nesso filosofia-mito e per la portata dell'elemento mitico nella cultura greca, e, in generale, nella storia del concetto di verità occidentale cfr. K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, C.H. Beck, München, 1985.

pensabile a partire dalla divinità, che, come abbiamo più volte sottolineato, non è creatrice del mondo, ma un ente intramondano di natura particolare. Zeus è il *Blitz*, il fulmine, il *keraunos*, che nel suo rilucere ci consegna l'ente come essere diradato/rischiato (*Gelichtsein*) e individuato in una forma – peras - precisa. Zeus, figlio di Chronos, del tempo, è il fulmine che governa il mondo portandolo alla luce. È una potenza ordinante, *keraunos* rischiarante il *kosmos*, l'ordine di tutte le cose, che, come si sottolineava precedentemente, non è prodotto dal dio in quanto essente sempre. Il dio ha una funzione aprente la manifestatività dell'ente secondo ragione, misura, secondo il logos, pur nella differenza da questo *logos* stesso.

Ma allora, proprio perché il *kosmos* non lo ha creato nessuno degli dei e degli uomini, ma è sempre stato, se il *sophon* vuole e si sottrae dalla *homologia theios*, l'uno unicamente sapiente è qualcosa di pre-soggettivo, e, in quanto tale, premetafisico. La ragione in questa fase dello sviluppo del pensiero occidentale è pensata come separata da qualsiasi concetto di soggettività sia essa il *Summum ens* dei medioevali, la ragione cartesiana o il soggetto trascendentale kantiano e poi husserliano, tale pensiero è, in quanto premetafisico, presoggettivo. La ragione inerisce immanentemente alla *physis*, è tale in base al suo riferimento al ni-ente ovvero all'essere nella sua differenza cosmologica dall'ente come potenza rischiarante la chiusità della *physis*, e non, come almeno sin da Agostino, all'autocoscienza, o al Cristo-logos giovanneo. Anche nel mondo greco, dove il concetto di autocoscienza non è pienamente dispiegato, e segnatamente in Aristotele l'uomo è connotato come l'animale dotato di logos, in cui la ragione costituisce la discriminante rispetto alle altre specie viventi⁵³⁶. Cartesio vede il residuo della soggettività nel suo esser pensante ed Hegel

⁵³⁶ Per lo Stagirita, similmente a Platone, l'anima umana ha una doppia costituzione: irrazionale, composta da anima vegetativa e desiderativa, e razionale. L'anima irrazionale può essere in qualche modo condizionata dalla ragione segnatamente nella sua dimensione desiderativa; l'uomo temperante è colui che sa sottomettere gli impulsi alla ragione. La virtù segue in qualche modo tale bipartizione in virtù etiche e dianoetiche, le prime afferenti alla sfera dell'*ethos*: del carattere, della morale, del costume, le seconde a quella della teoresi. La *sophia*, ovvero l'obiettivazione fondamentale del *sophon*, assieme al *nous* (intelletto) e alla *phronesis* (saggezza) è una virtù specifica della *psyche* (cfr. Eth. Nic. 1103 a ss). Nel libro VI dell'*Etica Nicomachea* Aristotele enuncia cinque stati fondamentali in cui l'anima può dire e relazionarsi al vero, ovvero cinque modi dell'*alethes*: arte (*techne*), scienza (*episteme*), saggezza (*phronesis*), intelletto (*nous*) e sapienza (*sophia*). La sapienza, che nella sua accezione generale e quotidiana è un intendersene di qualcosa ad così esempio Fidia è uno scultore sapiente (cfr. Eth. Nic. 1141 a 9 ss.) è conoscenza dei principi e di ciò che dai principi stessi deriva, è intelletto e scienza «scienza, per così dire fornita di testa» (Eth. Nic. 1141 a 19). Il sapiente, *to sophon* in senso assoluto è chi, a differenza del saggio conosce le cose per se stesse, svincolate da qualsiasi fine deliberativo o pratico, Anassagora e Talete e gli uomini di tal genere si dicono sapienti, ma non saggi, quando si vede che ignorano ciò che a loro torna utile, e si dice che conoscano cose fuori dal comune, meravigliose, difficili e divine, ma inutili, poiché essi non ricercano beni umani (cit. ivi, 1141 b2 ss). In un certo senso anche per Aristotele, così come per Eraclito *to sophon* è “separato da tutte le cose”, ed è come tale un modo dell'*alethes*, ma tale separatezza ha luogo in un particolare

stesso riconduce il momento oggettivo della natura a partire dalla ragione assoluta come “essere altro dell’idea”. La stessa tecnica moderna ravvisa nella razionalità del processo, nella misurabilità dell’ente da parte di un logos, l’unico criterio di verità.

Il pensiero eracliteo in cui razionale è ciò che è privo di soggettivazione, da questo punto di vista è, per noi uomini dell’epoca della tecnica difficilmente concepibile. Tentare di cogliere autenticamente tale pensiero è già un passo in direzione della *Überwindung* della metafisica e del suo esito nichilistico attraverso una *Rückgang*, come alternativa, ad un tempo storicamente e genealogicamente fondante, la stessa epoca della tecnica.

«È un processo della storia del mondo quello in cui si compie la disgiunzione della ragione dal fondamento naturale, l’estraniamento della ragione dalla natura: è la storia della metafisica.»⁵³⁷

La metafisica, è oblio del mondo, disgiunzione della ragione dal suo fondamento mondano, non come sosteneva Heidegger dimenticanza dell’essere, bensì distacco dall’evenire del fondamento, di quella *physis* che tutto avvolge e in cui noi siamo sempre implicati, sebbene in un rapporto privilegiato. La metafisica è, e qui Fink è quanto mai nietzschiano, tradimento della terra, dimenticanza e oblio della dimensione trascendentale del mondo, che si annuncia tra i greci come lotta tra notte e giorno, tra chiusura della *physis* e rischiaramento del *sophon* e mai unilateralmente come *Lichtung*.

Tale tradimento è rinvenibile a posteriori già in questa fase aurorale del pensiero occidentale: se, come si diceva, nello stabilire la razionalità e l’ordine dell’essente, è già prefigurato il pieno dispiegamento della razionalità occidentale, è anche individuabile la sua radice presoggettiva e a-soggettiva in riferimento alla totalità, al mondo che dà la misura dell’ente, e, di conseguenza alla

atteggiamento umano non è derivante da condizione trascendentale cosmologica. In Aristotele la riconduzione del principio razionale nell’ambito della virtù e della prestazione umana è già completamente compiuto e articolato secondo una plurivocità di livelli come appunto *nous*, *sophia*, *phronesis* ed *episteme*, che non sono rinvenibili nella filosofia eraclitea. È a partire da Aristotele che il *sophon* perde il suo carattere cosmico, che conservava ancora in Platone seppur nella sua separatezza, e si avvia verso la sua traduzione nella soggettività moderna come facoltà della ragione teoretica pura. Fink dedica un importante e lungo saggio a tali problematiche *Phronesis und Theoria* in W. Biemel, *Die Welt des Menschen-die Welt der Philosophie* op. cit. pp.134-158.

⁵³⁷ GaP, tr. it. p. 174.

sapienza. Qui la sapienza è immanente al suo fondamento cosmico; il piano fisiologico e il razionale non sono ancora, come si vedrà già a partire da Parmenide *choris*. *To sophon* appartiene alla natura come il *keraunos*, il *pyr* e la luce, è la trasposizione autentica delle potenze simbolico-rischiari. *To sophon* è il sostrato mediatore, proprio in quanto non direttamente visibile, della comprensione autentica della *harmonia aphanes* che regola il divenire del *kosmos*. Esso «è un rapporto da cui tutto l'ente è attraversato»⁵³⁸, ed è solo in quanto l'uomo, lo *Zwischenwesen*, prende parte a questo rapporto con la totalità dell'ente e non in contrapposizione ad esso che è animale razionale, allo stesso modo l'ente stesso partecipando al rischiaramento è in un ordine: il più bel *kosmos*. Da questo punto di vista, l'uomo, che a partire dalla metafisica relega la natura a fondo e materia prima per il dispiegamento della sua razionalità tecno-scientifica è, come dimostra l'attuale crisi planetaria, sideralmente lontano all'idea presocratica di *to sophon*, ne è piuttosto agli antipodi. Il che da un lato ci conferma la profondità della diagnosi finkiana del nichilismo contemporaneo a partire dal tradimento del mondo operato dalla metafisica per cui la crisi planetaria è in primis incapacità di pensare la *physis* oltre l'ipoteca metafisica del logos occidentale, dall'altro l'interpretazione stessa dei presocratici delinea implicitamente la possibilità e la necessità di pensare il rapporto uomo-mondo in una maniera radicalmente diversa, non pre-metafisica, sarebbe impossibile dopo 2500 anni, ma non più metafisica. Svilupperemo in seguito tali considerazioni.

La formazione di mondo, che è caratteristica fondamentale del *Dasein* progettante ontologicamente, è per Fink sempre dipendente dall'«esperienza ontologica», ovvero dalla comprensione della normatività del *kosmos* come ordine della *physis*. Sapiente è veramente, chi comprendere veramente ciò che è sapiente: la conoscenza mediante cui tutto si comprende attraverso il tutto⁵³⁹. La razionalità dell'*anthropos*, non si dà in Eraclito su base ontologica bensì omologica, il pensiero originario «non concepisce il razionale a partire dall'essere soggetto, ma l'essere soggetto a partire dal razionale»⁵⁴⁰.

È evidente come nel mirino di questa interpretazione del *sophon* ci sia ancora una volta la soggettività husserliana, e comprendiamo in maniera circostanziata perché nelle pagine del

⁵³⁸ GaP, tr. it., p. 175.

⁵³⁹ Cit. DK B41: εἶναι γὰρ ἐν τῷ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτ' ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων. (uno è infatti ciò che è sapiente, conoscere veramente la conoscenza che governa tutte le cose attraverso tutte le cose)

⁵⁴⁰ cfr. GaP, tr. it. 183.

manoscritto della *Ontologische Erfahrung*, Fink imputa ad Husserl una mancata comprensione della filosofia antica. Il riferimento al *sophon* come istanza presoggettiva, si configura come un'elaborazione fondamentale del *Denkweg* di Fink nella direzione della cosmologia speculativa; la determinazione ontologica del *sophon* permette al pensatore di Konstanz di svincolare il piano trascendentale razionale dalla soggettività, così come nel concetto di *physis* e *apeiron* come autonomia di sorgere e trapassare dell'ente è superato il problema del *Boden*, del fondamento sorgivo dell'ente. Nel loro essere presoggettivi e preoggettivi *physis* e *sophon*, permettono di ripensare il movimento cosmico e la relazione uomo-mondo al di là dello schema soggetto-oggetto. Svincolando, di fatti, l'origine trascendentale della razionalità dal soggetto, lo stesso fenomeno viene pensato più originariamente; per la modernità l'ente è essenzialmente pensato nella sua fenomenicità come ciò che appare a un soggetto, kantianamente come ciò che impressionando il soggetto diviene oggetto della facoltà conoscitiva come sintesi categoriale di un'intuizione sensibile. Per Husserl stesso è dato per scontato il carattere di oggettualità del fenomeno in quanto intenzionato da una coscienza. Ma il *sophon* non è dipendente dalla corretta sintesi categoriale, né tantomeno da un'accurata descrizione fenomenologica, è in quanto tale, lo *xynon*, ciò che è, in quanto razionale, comune a tutte le razionalità pensanti. Perché il pensiero pensa il comune, può essere razionale e può schiudersi al razionale-cosmico. Queste relazioni trovano completo dispiegamento nel già citato frammento 50 - οὐκ ἓμῶν, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι - in cui troviamo una completa connessione dei concetti fondamentali: il *logos*, lo *homologeîn*, il *sophon*, i *panta*, lo *hen* e lo *einai*. Il *logos* stabilisce che tutte le cose, i molti sono in realtà uno⁵⁴¹. Ci avviciniamo così concentricamente a ciò che è già annunciato simbolicamente dai mutamenti del fuoco: il *sophon* esprime una determinata relazione tra *hen* e *ta panta*, ci dice che i molti sono una cosa sola, esso è la luce che rischiarava l'essere uno di tutto, è l'aperto come controparte aletheologica positiva della *physis*. La luce

⁵⁴¹ A tal proposito Fink richiama il fr. 40: «πολυμαθὴν νόον οὐ διδάσκει· Ἡδίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον – Il sapere molte cose non insegna ad avere intelletto; altrimenti lo avrebbe insegnato ad Esiodo e Pitagora, e inoltre a Senofane e Ecateo». *Polymatie* non allude semplicemente alla frammentazione del sapere tipica della nostra epoca di specialismi, né all'enciclopedismo sofista oggetto di biasimo socratico, bensì a una dimensione originaria: al sapere intorno ai molti. Qui è in gioco un rapporto tra ontico ed ontologico: finché lo sguardo rimane rivolto alla molteplicità, si vive nella dispersione quotidiana nella dimenticanza dell'uno, dell'essere, del mondo. La *polymatie* è precisamente l'oblio della differenza ontologica, dell'origine del mondo. Come tale essa è l'opposto della *sophia*, del sapere che uno è ciò che è sapiente. Se da un lato quindi la *polymatie* avviene nell'orizzonte dei molti, *sophia* è sapere intorno all'*aletheia* dell'essere.

è in quanto ciò che fa apparire (*Erscheinende*) ciò che determina il fenomeno in quanto *Erscheinung* che costituisce il prius di qualsiasi rapporto intenzionale, anche della costituzione dell'oggettività, è il prima di ogni *homologhein* al *logos*. Così come l'occhio può esercitare la vista solo in presenza della luce, anche l'uomo può esser veramente desso solo se partecipa a ciò che è *xynon*, può vedere veramente solo se partecipa all'accadimento dell'*sophon*.

Il *sophon*, non è il luogo o la legge di questo uno tutto, esso esige per rischiarare che l'unità sia già in qualche modo vigente, allo stesso modo per cui il *keraunos* necessitava già l'armonia del *kosmos*. Il *logos* è, come diremo in seguito, la misura dello *hen-panta*, laddove, il *sophon* è il rapporto percepito nello *homologhein* di questa unità. Esso è uno come la luce di *Helios*, il giorno rischiarante, che non appartiene a nessuno di coloro che percepiscono, né tantomeno alle cose individuate, certo, questo Fink manca di sottolinearlo, è opera di un astro, ha una natura corpuscolare e ondulatoria a seconda del sistema di riferimento, eppure in sé la luce come fenomeno cosmico è slegata alla sua causa immanente e particolare. L'analogia con la luce fa emergere una particolare natura del *sophon*: il suo immediato dire *hen-panta* nella comprensione dell'essere uno di tutte le cose ovvero l'originaria verità che pensa la connessione, l'armonia, il più bell'ordine del *kosmos*. Nell'accordo al *logos* si apre il *sophon*, l'aperto, la connessione (*Fügung*), in cui la singolarizzazione e l'opposizione sono risolte nell'unità, ovvero ciò che già per via simbolica si annunciava nelle figure di Ade e Dioniso, dell'arco e la lira, dell'armonia invisibile. Il *sophon* è quindi termine cruciale per comprendere il nesso tra essere-*panta*-unità, pur non essendo il luogo di origine e il fondamento di tale nesso, è il lume acceso nella notte del mondo. È ciò che circonda, il *periechon*⁵⁴², il circondante che annette tutto in sé nella sua chiarezza, che è però a sua volta circondato, dall'originaria velatezza di Ade, della notte del mondo che la ragione rischiara. Esso è inoltre *Dike*, la giustizia che, similmente a quanto abbiamo già anticipato riguardo ad Anassimandro, riguarda il giusto ordine da cui ogni singolo ente è compenetrato come facente parte del più bel *kosmos*: «la legge dell'essere di tutto l'ente»⁵⁴³.

⁵⁴² Termine non direttamente di Eraclito, ma degli eraclitei successivi, Fink nelle *Grundfragen* richiama *Adv. Math* VII 129, 15-20 «il nous in colui che si desta, attraverso i pori sensibili, come se guardasse fuori dalle finestre, e congiungendosi (*syballon*) con il circondante (*periechon*), ottiene la capacità logica; così come i carboni che si avvicinano al fuoco divengono a loro volta ignei, spegnendosi quando ne vengono separati, allo stesso modo la parte ospitata nei nostri corpi e proveniente dal circondante diventa quasi irrazionale a causa della separazione; si rende però simile all'intero nella congiunzione con i molti pori».

⁵⁴³ GaP, tr.it., p.188.

Ma che significa essere in Eraclito? Se la *sophia*, non è un possesso umano, come già ribadito, il soggetto non è la misura di tutte le cose, l'uomo non pone alla *physis* le leggi dell'intelletto, ma la legge è il vigere del mondo: ragione e soggettività non coincidono⁵⁴⁴. La *gnome* del fr. 41, che Fink sulla scorta di Diels traduce, con *Gedanke*, ma che a nostro avviso sarebbe più opportuno tradurre con *Erkenntnis*, dice l'*aletheia* dell'essere, la visione (*Einsicht*) che tutto governa è «una visione senza qualcuno che la contempli, un pensiero senza qualcuno che lo pensi, una verità senza qualcuno che la conosca [...]»⁵⁴⁵. L'essere non ha, pertanto, ancora la stratificazione aristotelica, non si dice *pollachos*, ma è, vige, nei *ta polla* come un'unica legge, si dice in molti modi perché individua e abbraccia i molti. L'essere «è in se stesso puro sorgere»⁵⁴⁶, già qualcosa di palesato nella *Unverborgenheit*, come esplicitamente attesta il frammento 16: «τὸ μὴ δῶνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι – come può uno restare nascosto dinanzi a ciò che non tramonta mai». L'ente è già da sempre nell'aperto, la conoscenza umana è data dalla modalità più o meno esplicita di relazione a questa apertura, ciò non vuol dire che ogni avere a che fare con l'ente ha uno stesso livello ontologico. Nella quotidianità, nel mondo dei dormienti, tale apertura non è compresa esplicitamente, l'ente è compreso per lo più tematicamente nel suo mostrarsi dischiuso dalla nostra pratica, e cura quotidiana. A sua volta, l'ente appare in una molteplicità irrelata, nella diversità di generi, specie, ogni cosa è di per sé un ti, un ente, un esser questa cosa e non un'altra. Se andiamo ad approcciare il problema della molteplicità dal punto di vista di una “fenomenologia eraclitea”, o meglio di un Eraclito interpretato fenomenologicamente, possiamo tuttavia constatare, che questa dispersione ontica, nasconde un piano d'essere più originario. Il desto, è colui che esperisce il *sophon*, che comprende la vera compagine dell'ente individuato. Tutti gli enti, in quanto tali, hanno in comune il fatto di essere, di esistere in un *logos* che li governa, in una disposizione strutturale che regola il loro divenire, il loro sorgere e trapassare. Se svincoliamo l'essere a una prestazione meramente soggettiva del *logos* umano, vediamo che il carattere di unità e molteplicità dell'ente è conferito dall'appartenenza all'uno, alla *physis* e al *sophon* come ciò che rischiarà e definisce i molti nel distaccamento da questo uno, non da una predicazione categoriale. La diversità dell'ente è regolata dalla legge dell'individuazione a partire da un intero: il mondo. Se le cose stanno così, l'ente disperso riceve la sua consistenza

⁵⁴⁴ Cfr. ivi, p. 187.

⁵⁴⁵ GaP. tr. it. p. 182.

⁵⁴⁶ Ivi, p.188.

ontologica ed unità non dalla soggettività, bensì dalla sua provenienza dal fondamento. Ponendo l'equazione tra mondo ed essere, possiamo inferire che i *panta* sono enti in quanto contenuti e generati in un mondo, come ciò che è nel chiarore nel sorgere da cielo e terra, ente è l'individuato mondano nel suo flusso⁵⁴⁷. L'essere è, pertanto, il divenire stesso del mondo, lo *Aufgang der Welt* che regola la comparizione dell'ente tra cielo e terra. «Il *sophon* è la chiarezza (*Helligkeit*) in cui è diradata (*gelichtet*) l'essenza dell'essere, è *aletheia* dell'essere»⁵⁴⁸ nel caratterizzare l'ambito in cui l'essere come divenire è manifesto. Se le cose stanno così, sorge tuttavia il problema della chiusura dell'ente, se l'ente di per se stesso è sempre aperto in un mondo, esso è sempre un individuato nell'ambito dei *panta*, nel regno di Dioniso, ma a partire da cosa i *panta* sono tali? Ebbene, all'ente non appartiene, come già annunciato dal fenomeno fondamentale della morte, l'esser già chiaro in se stesso, ma l'esser diradato è tale a partire da un fondamento me-ontico da una chiusura fondamentale che costituisce con il *sophon* il piano trascendentale. L'essere è sempre rischiarato, è ciò che non tramonta mai, mentre all'ente appartiene una costitutiva *Verschlossenheit*. Pertanto tra *einai* e *noein*, tra ente e conoscenza non c'è sempre un'immediata corrispondenza, e questo perché la natura di luce dell'essere non implica che esso sia il conosciuto preliminarmente; che questo aspetto sia conforme a quanto sostenuto da Eraclito lo attesta il frammento 17: «οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὁκόσοι ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἐωυτοῖσι δὲ δοκέουσι – i più non comprendono tali cose, per quanto vi si imbattano, e neppure le conoscono, quando le apprendono, pur credendo di saperle». Se il frammento 16 denota il carattere sempre diradato dell'essere, il 17 ci dice che nel nostro rapporto all'ente l'aperto si sottrae. Questa impostazione, in cui è fortissimo l'ascendente heideggeriano, attesta il carattere fondamentale della differenza cosmologica secondo cui per quanto più si ha in vista l'essere dell'ente disperso nel mondo, il mondo stesso nel suo vigere ci si sottrae. Rispetto ad Heidegger, tuttavia, in cui l'essere è essenzialmente *Lichtung*, Fink pensa una dimensione ulteriore quella della chiusura originaria, su cui ogni diradamento insiste. Questa struttura diadica dell'essere è ciò che è massimamente aperto eppur ciò che si sottrae. Ciò che è sempre e dall'inizio aperto:

⁵⁴⁷ Naturalmente qui Eraclito ha in vista innanzitutto l'ente fisico, resta problematico se in questa definizione possono rientrare gli enti tecnici o gli enti matematici, lasciamo per un attimo aperto questo problema. Per Fink l'ente tecnico, come prodotto esclusivamente umano si dà sulla scorta del produrre della *physis* anche se non è ad essa direttamente ricollegabile, ma solo previa la mediazione progettuale dell'uomo nella forma del lavoro come *Grundphänomen des Daseins*.

⁵⁴⁸ GaP, p. 182.

l'essere, il *sophon*, è il massimamente ignoto, separato da tutte le cose, il *kechorismenon*⁵⁴⁹. La separazione non è da intendere sulla scia di una realtà ulteriore, tra divino e naturale, né tantomeno dell'assoluto hegeliano, ma come differenza tra ente ed essere, è l'annuncio primo della differenza ontologica, che costituirà il tratto impensato ed obliato della metafisica, che ha qui il suo primo e inconcusso rilucere.

Abbiamo detto che il pensiero originario Eracliteo è quello dello *hen panta einai*, la compagine dei *panta* è quanto è rischiarato dal *sophon*, da Helios, dal giorno del mondo che individua l'ente nello spazio e nel tempo, che disperde l'unità indifferenziata della *physis*. L'essere è quindi costituito sempre da questa doppia polarità tra *lethe* ed *alethes*.

5.3.2 Il nesso *Logos-physis*

Abbiamo caratterizzato con Fink il *sophon* nella filosofia eraclitea come l'aperto, la cui natura, possiamo dire, in sintesi, sia triplice: esso è il regno della caducità, la sede della singolarizzazione e il campo di apparizione dell'ente; è l'ambito diradato in cui si trovano i singoli enti transeunti i *ta panta*. Così come il Sole, o il *keraunos* strappa dall'oscurità indistinta della notte le cose rendendone visibili contorni, forme, figure, secondo l'ordinamento ciclico del tempo, allo stesso modo ciò che è sapiente nomina il livello trascendentale del diradamento e della *Lichtung* dell'ente dal fondamento materno della *physis*⁵⁵⁰. Questa determinazione dell'essere è tuttavia monca, ci istruisce solo di un aspetto preciso della relazione tra *hen* e *panta*, e precisamente dell'essere temporale dei *ta panta*. È, infatti, nel nesso tra *logos* e *physis* che il rapporto tra *hen* e *panta* trova la sua compiuta articolazione nella filosofia eraclitea.

⁵⁴⁹ Cfr. fr. 108 ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδείς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον. – Di tutti coloro di cui ho appreso i logoi, nessuno giunge a riconoscere che il sapiente è un che di isolato da tutte le cose.

⁵⁵⁰ Cfr. GaP, tr.it. p. 205.

Il *sophon*, come modo della *alethes* agisce sempre a partire da una *lethe* da una chiusura originaria.

Come abbiamo avuto modo di vedere nel paragrafo precedente la chiusura (*Verborgenheit*) agisce su due livelli: un primo lo si ha nella dispersione dell'ente, nel regno dei dormienti in cui si ha sempre di vista ciò che è prossimo in cui la differenza ontologica è obliata. A questa chiusura, che connoteremo per semplificare come ontica, Fink, sulla scorta di Eraclito, ne adduce una ontologica propria del fondamento stesso che si annuncia nel pensiero della *physis*. L'essere, è in sé dispersione e individuazione a partire da un fondo unitario primigenio, la *lethe* su cui il *sophon* come modalità dell'*aletheuein* opera il *Weltaufbruch* come spazializzazione e temporalizzazione. L'irruzione del mondo come diradamento e chiusura è sempre in un determinato rapporto con il *Logos* a questa relazione daremo il nome di nesso cosmologico o fisiologico. Il nesso cosmologico costituisce il livello preliminare di ogni filosofare, ogni filosofia si dà nell'ambito di un determinato progetto logico dell'ente. Segnatamente in Eraclito abbiamo sufficientemente sottolineato come la determinazione ontologica fondante sia un qualcosa di a-soggettivo, il nesso tra *logos* ed *einai*, pertanto, non è nulla di primariamente umano, ma si colloca in questa atmosfera come diretto "raccolgimento" delle strutture dell'essere. Come si accennava, il *Logos*, che è la sostantivazione del termine greco *legein*, non è ancora una dotazione specifica dello *zoon logon echon*, non è il *logos apophantikos* aristotelico come *apophasis* e *kataphasis*, affermazione e negazione. Non è originariamente nulla di inerente alla sfera logica che possa esser ricondotto ad una ragione soggettiva, ad una facoltà dello spirito, o al divino nell'accezione dei Verbo. Il termine *logos* è uno dei concetti fondamentali della filosofia antica le cui tracce sono ben presenti anche nell'evoluzione delle principali lingue europee attuali, basti pensare al termine logica e il suffisso "logia" che connota ogni ambito particolare del sapere come il discorso intorno ad un particolare ente tematico (es. psicologia, archeologia, genealogia, fisiologia, fenomenologia ecc.). La parola *logos* deriva dal verbo *lego* recante una stratificata polisemia in Omero (Il 23, 239) vuol dire acquisire, scegliere, radunare, collezionare (*sammeln*), ma anche contare (*zählen*) ed enumerare (*aufzählen*), raccogliere (*auflesen*), raccontare (*erzählen*), dire (*sagen*), interpretare-spiegare (*auslegen*), discorrere (*reden*), parlare (*sprechen*), esprimere-pro-durre (*vorbringen*), annunciare (*melden*), dire il vero (*wahrsagen*),

presentare (*vorstellen*), significare-riferirsi a (*meinen*)⁵⁵¹. Nel saggio *Logos* di *Saggi e discorsi*, Heidegger ricollega il *legein* al tedesco *legen*, posare, mettere innanzi, che è sinonimo di *lesen* traducendo il latino *legere* che non vuol dire solamente leggere uno scritto, ma “*zusammen-ins-Vorliegen-bringen*” un portare assieme alla presentazione, ancora un raccogliere nel senso pratico – *Traubenlese* (vendemmia), *Ährenlese* (spigolatura). Raccogliere, cogliere, riunire e portare insieme, sono tutte accezioni di *lego* pregresse al mero dire, che ne denotano ad un tempo il carattere di presentazione, di lasciar stare innanzi, di sottrarre il detto, nella definizione, al suo nascondimento⁵⁵². La parola del resto è ciò che tiene assieme significante e significato, nel suo carattere metaforizzante porta a manifestazione la cosa collegandola ad un’intenzione, tiene assieme l’ente ed il soggetto che lo dice. Fink nella *Vorlesung* definisce il *logos* a partire dalla prestazione nella proposizione del riunire e combinare nomi e verbi⁵⁵³; ogni proposizione è un *logos*, può esser *logos alethes* o *logos pseudes*. Così come Heidegger anche Fink accenna ad un’etimologia del termine *logos* dal *legein* – il dire (*reden*), ma più originariamente “*lesen*”, raccogliere, portando lo stesso esempio delle spighe e dell’uva “*Ähren lesen, Holz lesen, Wein lesen*”; il *Lesen* è prendere assieme (*Zusammennehmen*), e allo stesso tempo conservare ciò che è raccolto (*Bewahren des Gelesenen*), un riunire che custodisce il riunito (*ein Sammeln das das Gesammelte verwahrt*)⁵⁵⁴. Il dire del discorso raccoglie in maniera del tutto peculiare evidenziando la disposizione (*Fügung*) e l’insieme in cui i vari momenti di una determinata situazione si compongono. Il raccogliere del *logos* è rinvenibile anche nel carattere simbolico della parola, come tenere assieme (*συν-βάλλειν*), e riunire il nome con il suo riferimento. Tali momenti, non appartengono al *logos* ma alla “cosa stessa”, il *logos* che opera descrittivamente, coglie uno stato di fatto che lo precede a partire da un determinato orizzonte. Il discorso recepisce e sancisce, fissa lo stato di cose. Fink asserisce che, nella frase “la lavagna è nera” è riportata l’*adaegquatio* ad uno stato di cose percepito dai sensi: nell’esperienza comune in generale «il discorso ricoglie ciò che già da prima è ricolto in unità»⁵⁵⁵. Tale interpretazione, tuttavia, nasconde operativamente un significato più profondo; l’affermare che il *logos* si limiti a cogliere stati di fatto che lo precedono, non rende conto del carattere metaforizzante dello stesso cui facevamo riferimento

⁵⁵¹ Per la traduzione del verbo *lego* in tedesco ho utilizzato il Bensellers Griechisch-Deutsches Schulwörterbuch, op. cit.

⁵⁵² Cfr. HGA VII, tr. it. p. 144 s.

⁵⁵³ Si fa esplicito riferimento all’*Cratilo* di Platone 431b5, “*logos onomaton kai rhematon syntesis*”

⁵⁵⁴ GaP, p. 168, tr. it. p. 196.

⁵⁵⁵ GaP, tr. it. p. 197.

precedentemente sulla scorta dello scritto nietzschiano *Verità e Menzogna*, o della semplice possibilità dello *pseudos*⁵⁵⁶, del dire essente il non essente; pertanto, oltre alla dimensione sintetica il *logos* dispone anche di un potere metaforizzante e mistificante, la capacità di presentificare il non essente, e in questo caso ha una funzione produttiva, non fotografa più uno stato di cose indipendentemente da esso ma pone e ipoteka la cosa. Si prenda ad esempio il *logos* scientifico e la sua capacità di permeare o produrre nella natura ordini di realtà nuovi, o al *Dichten*, al dire poetante produttivo dell'arte creatore di nuovi ed infiniti mondi. Il *logos*, da questo punto di vista, non si applica su uno stato di cose, ma nel dire l'ente pone lo stato stesso, questo almeno finché *logos* è connotato come una prestazione eminente del soggetto. L'oggetto, del *logos*, lo stato di cose, conseguentemente, non è mai al di fuori da questo *logos* stesso: se il *logos* è dire l'essere dell'ente, se ogni sua predicazione è sempre nell'ambito di un nesso con lo on, tra *einai* e *noein*, si potrebbe inferire, che non vi è alcun "ciò cui il *logos* si applica" alcuno stato di cose coglibile al di fuori di questa ipoteka, certo esiste l'ambito della manifestatività, che tuttavia cade sempre sotto l'ipoteka logica, essa, come tale, sarebbe il ni-ente, ciò che era l'essere, indicibile di per sé che sempre si sottrae in una costitutiva *lethe*. Il *logos* è il luogo di manifestatività dell'ente che plasma e trasforma che prescrive le sue leggi al ni-ente, alla cosa, entificandolo. Questo carattere del *logos* appena descritto è tuttavia una connotazione inerente al *logos* umano, il cui potere poietico è ricondotto da Fink in un originario. Se è vero che in ogni rapportarsi al mondo l'uomo si rapporta sempre all'ente, bisogna tuttavia domandare se questo carattere entificizzante del *logos* sia un qualcosa di spiccatamente umano o se non sia originariamente un qualcosa di ulteriore. Fermo restando che la questione dell'*alethes*, è sempre derivante da un rapporto delle cose con il *logos*, dell'essere con il pensiero, resta da comprendere cosa sia questo essere, se una mera funzione logico copulativa del verbo, (συμπλοκή), se esso si dica secondo le categorie, secondo materia e forma, atto e potenza, o se non alluda ad una dimensione ontologicamente primigenia rispetto anche all'umano e al divino.

⁵⁵⁶ In realtà Fink stesso correggerà il tiro di tali affermazioni, in *Spiel als Weltsymbol*, nel *Nietzsche*, e soprattutto nei *Grundphänomene des menschlichen Daseins* a tal proposito citiamo un passo da questi ultimi «Poiché l'uomo sa della verità, della verità di ciò che ha senso e del senso della verità, sa anche del nascondimento angoscioso dell'ente, perciò può anche chiedere e dire, sa della non verità come chiusura temporanea delle cose e della non-verità causata dalla capacità di fingere che l'uomo esperisce come un potere. In quanto l'uomo è determinato dal rapporto con la verità ha la possibilità di mentire» (cit. GmD, tr. it, p. 298).

Ebbene, nell'interpretazione finkiana è il carattere dello "è" ad essere problematica, nella proposizione la lavagna è nera, lo è non ha una semplice funzione copulativa, non connette insieme soggetto e predicato, *hypokeimenon* e *antikeimena*, o almeno lo fa in seconda battuta:

«Ma anche l' "è" è qualcosa che viene visto? È l'è un oggetto sensibile? Niente affatto; esso non è visto, non è toccato, non è udito, è invisibile ed inafferrabile; eppure, questo "è" ha già fatto confluire in una disposizione determinata quanto è percepibile con i sensi, lo ha già colto e custodito in unità. Ciò che nell'è articola così tutte le cose mantenendole insieme nelle loro disposizioni articolate, ciò da cui tutto è colto insieme e conservato una raccolta, è il *logos* di cui parla davvero Eraclito.»⁵⁵⁷

L'essere nera della cattedra è in questo modo il suo stare nel disnascondimento, il suo esser definita nella totalità dell'ente. Questo esser definita è tanto meno una prerogativa oggettiva della cattedra quanto del soggetto che dichiara lo stato di cose, ma è relazionale.

L'essere si trova ad essere escluso da un orizzonte meramente logico-linguistico oltre che da una dimensione idealistico-soggettiva o realistico-oggettiva, ricordiamo che per Fink il linguaggio non ha la stessa portata che ha in Heidegger, ma è essenzialmente velamento del rapporto ontologico fondamentale, e tuttavia esso non è neanche uno stato di cose percepito. Il *logos* e il suo nesso con lo *on* è risultato da una *koinonia* (comunicazione) o *symploke* (coimplicazione) del tutto particolare, un raccogliere che non è legato essenzialmente ad una prestazione umana troppo umana, ma è un'articolazione ontologica che attraversa l'aperto. Non è, inoltre, un qualcosa, non è un'entità, ma per comprendere l'autentica dimensione di questa relazione bisogna collocarsi in un territorio "vergine" da qualsiasi simulacro metafisico. Così il *logos* è la potenza stessa che articola l'ente, è la potenza che opera attraverso di esso cui l'uomo partecipa nello *homologhein*, nella comprensione; che tuttavia questa impostazione non sia a sua volta metafisica è una questione aperta. Il linguaggio, pertanto, e la funzione copulativa dello stesso nel *logos* umano, sono possibili solo sulla scorta dell'originario prendere-insieme unificante del *logos* cosmico.

Il frammento 1 ci dà un'importante indicazione a tal proposito «τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ

⁵⁵⁷ GaP, cit. p. 197.

πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῖμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὖδοντες ἐπιλανθάνονται. – traduce Fink: «Di questo logos qui vigente gli uomini restano sempre senza comprensione sia prima di averlo appreso, sia subito dopo averlo appreso. Per quanto tutto accada secondo questo logos, essi assomigliano nondimeno a degli inesperti, tutte le volte in cui fanno esperienza di parole e opere come io le discuto, scomponendo ogni cosa in base alla propria natura e spiegando come essa si comporta...»⁵⁵⁸.

Il frammento esprime una sproporzione fondamentale tra il *logos* sempre essente e l'uomo cui lo *homologhein* resta per lo più precluso, da che si evince che *logos* ed *anthropos* si trovano in una singolare relazione di appartenenza e alterità: è un esistenziale fondamentale dell'uomo eppure non gli appartiene originariamente. In secondo luogo, il frammento sancisce il primato ontologico del *logos* sul divenire e sui *gignomena panta*: tutte le cose sono, avvengono, divengono secondo questo *logos*, esso le individua e le governa, in modo simile al *ekybernao* del frammento 41 riferito alla *gnome*, che conosciuta saldamente, governa tutte le cose nell'unità del *sophon*.

Sembrerebbe, quindi, che tra *logos* e *sophon* vi sia un'affinità, entrambi sono separati dall'ente diveniente, il *sophon* come *hechorismenon*, il *logos* in quanto *xynon*. Il *sophon* si è dimostrato essere l'ambito del diradato della spazio-temporalizzazione dell'ente, l'ambito dell'individuazione. Di per sé però spazio e tempo sono solo forme, sono compagine e cornice, come tali, costituiscono solo un aspetto dell'ente. Gli enti, i *gignomena panta* cui lo sguardo di Eraclito è costantemente volto hanno però una struttura cosale, che li unisce, li separa e dispone in unità e differenze, appunto li scompone secondo la loro natura e dice ciò che esse sono. Tale struttura è il *logos* stesso come compagine trascendentale della cosalità della cosa, o meglio, dell'essere dell'ente. Del resto, se il nesso ontologico eracliteo è nella modalità ipotetica un rispecchiamento tra logos e mondo, la compagine mondana dell'ente, è immediatamente rispecchiata nel *logos*: così come il *logos* umano dice sempre l'essere dell'ente, dobbiamo necessariamente inferire che, qualora svincoliamo il *logos* da qualsiasi

⁵⁵⁸ La traduzione di Diels riportata da Fink ci pare superficiale nel non rendere lo *aei*, il *logos* sempre essente e di tradurlo con «Für diesen hier waltenden logos», il *logos* è sempre non è qui – *hier* in vigore. Un'ulteriore imprecisione è da ravvisare nella traduzione di γινομένων γὰρ πάντων con tutto (*alles*), quando è letteralmente tutte le cose divenienti, che ineriscono, quindi all'ambito della *genesis* e della singolarizzazione.

prestazione dello *zoon logon echon* e lo collochiamo su un piano trascendentale primo, allora esso diviene in sé il progetto cosmologico stesso della cosità della cosa.

La filosofia kantiana, in quanto *acme* del pensiero filosofico della modernità ha tradotto tale nesso tra *logos* ed ente come relazione tra estetica trascendentale e analitica, in cui nella prima viene posto il problema dell'intuizione sensibile e dei suoi limiti, delle sue forme pure spazio e tempo, nella seconda è pensata nel concetto la cosità, o meglio la fenomenicità. Perché un fenomeno sia tale è necessaria una sintesi tra intuizione e concetto, come organizzazione categoriale del molteplice in un'intuizione, allo stesso modo il divenire e l'individuazione dell'ente in Eraclito sono regolati dall'interazione tra *logos* e *sophon* nel loro strappare l'ente dall'indistinzione della *physis*. Così come le forme pure a priori della sensibilità permettono un'intuizione spazio temporale del fenomeno, allo stesso modo il *sophon* permette alla *Erscheinung* di venir fuori dall'inseità della *physis*, e così come l'intelletto definisce e categorizza la cosa, allo stesso modo il *logos*, ovvero l'originaria forma in cui la tradizione ha pensato l'intelletto e la misura, dà consistenza tinologica all'ente individuato. Naturalmente, come sottolinea lo stesso Fink tra le due impostazioni vi è un abisso, Kant pensa a partire dalla metafisica, e precisamente dalla sua svolta moderna in cui la garanzia della veridicità dell'ente è ravvisata nella soggettività trascendentale, Eraclito è un pensatore non ancora metafisico nel cui *logos* è la *physis* a venire alla parola. Ciò che nelle due impostazioni è mantenuto è il *logos* come l'orizzonte sorgivo dell'*alethes*, del disnascondimento dell'ente, in Kant si ha una lontanissima risonanza dell'impostazione premetafisica eraclitea in quanto l'intuizione sensibile e le categorie dell'intelletto, spazio-tempo e *logos*, stabiliscono la veridicità dell'ente a partire dall'impressione che la cosa in sé, ovvero la chiusità originaria dell'ente, opera sulla ricettività. L'intelletto e la sensibilità strappano i fenomeni dalla chiusità noumenica dell'in sé nella prescrizione alla natura delle leggi dell'intelletto. La *Critica della ragion pura*, come fondazione dell'episteme scientifica, rappresenta bene questo carattere del sapere umano che disvela e progetta l'ente a partire dal suo nascondimento originario; l'*epistasthai gnome*, del frammento 41, il conoscere saldamente la legge pur essendo in Kant una prerogativa della soggettività, assolve alla stessa funzione del fondamento cosmico trascendentale dell'*alethes*, come *sophon* e *logos*. Anche in Kant, così come in Eraclito la totalità, lo *hen*, nella sua articolazione tripartita e regionalizzata nella dialettica trascendentale come anima, mondo e Dio, è il radicalmente impensato e impensabile dell'intelletto. In particolare per quel che riguarda l'idea di mondo della seconda antinomia, a partire da cui Fink pensa la sua cosmologia, essa

non è altro che quell'orizzonte trascendentale produttivo e totalizzante di chiusura, che se per Kant costituiva un interdetto per il pensiero, per Fink costituisce la dimensione trascendentale produttiva dell'essere, che rimane fisiologicamente fuori dal linguaggio umano e che proprio nell'interpretazione eraclitea trova compiuta, seppur inesplicita, formulazione. Vediamo come: il problema dell'essere dell'ente, della sua individuazione e cosità è risolto nella *Lichtung*, nel diradarsi che, come *sophon* temporalizza, e come *logos* tiene assieme in unità e struttura l'ente, lo porta a presenza; questo diradamento e definizione dell'ente è dicibile e conoscibile per via dello *homologhein*; dall'altro lato abbiamo Ade, il fondamento unitario di ogni provenienza, il regno dell'indistinzione, che in Kant è rappresentata dall'idea dell'unità noumenica del mondo prima dell'individuazione fenomenica. Cosa in sé e fenomeno, non sono altro che traduzioni metafisicamente condizionate della dialettica cosmica che presiede all'*Erscheinung* e al divenire dell'ente, che, originariamente non vede nella soggettività, quindi nel *logos* umano, un momento dirimente. L'uomo non è per Eraclito l'asse del mondo, non vi è traccia di antropomorfismo. Egli dispone di un qualcosa come la ragione solo di rimando, fintanto che pensa è nella chiarezza dell'aperto. L'anima non è ancora platonicamente l'*organon* delle idee, né la sede della soggettività, o una sostanza in qualche modo immortale, ma soffio, espirare del vivente, forza che lo muove dall'interno nel suo chiudersi e aprirsi nella relazione estetica con il mondo. Come tale, essa è ciò che permette una relazione al *logos*, l'ispirazione, che non ha nessun carattere intuitivo, bensì è un *Vernehmen* un percepire i cui confini e profondità sono illimitati⁵⁵⁹. «Nella comprensione dell'essere il *logos* infinito dimora nella stessa anima dell'uomo»⁵⁶⁰. Questa impostazione, in cui ci par di vedere più di una semplice similitudine con la concezione dell'uomo pastore dell'essere dello *Humanismusbrief* heideggeriano, costituisce il tratto cosmico dell'antropologia eraclitea, la posizione tipica dell'uomo del mondo nella vicinanza al fondamento cosmico, il tratto che fa sì che tra tutti gli esseri egli percepisca il pensiero dell'essere e lo possa tradurre in un progetto ontologico. In sintesi il *logos* umano dice l'essere dell'ente solo in quanto l'entità è innanzitutto trascendentalmente

⁵⁵⁹ Cfr. fr. 45 « ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει » I confini dell'anima per quanto tu vada, non li puoi trovare neanche battendo ogni strada; così profondo è il suo logos». A tal proposito Gadamer negli *Heraklit Studien* sottolinea come la profondità illimitata dell'anima sia affine e conforme al *Logos* al punto da costituirne un'obiettivazione: «qui la struttura dell'autocoscienza appare implicita, e il Logos è pensato veramente come principio del mondo. Hegel *ante diemi*» (Id. *Studi su Eraclito*, in *Eraclito, Ermeneutica e Mondo Antico*, a cura di A. Mecacci, Donzelli, Roma, 2004, p. 15)

⁵⁶⁰ GaP, tr. it. p. 201.

costituita dal chiarore dello *Weltaufgang*. L'uomo è *Zwischenwesen*, ente demonico, *ethos anthropoi daimon* – il proprio dell'uomo è il suo demone, che soggiorna nell'apertura tra vita e morte, tra cielo e terra, tra la disvelatezza del *logos* e la chiusura della *physis*: è il luogo di obiettivazione e di riverbero del nesso ontologico tra *logos* e *physis*, pur non essendone l'origine. La *psyche* i cui limiti sono insondabili ha tuttavia la possibilità di accedere oltre l'aperto in direzione dell'intero. Con il chiarimento dell'ambito ontologico dell'individuazione dei *panta* si è fissata l'apparizione della *Erscheinung* nella chiarezza del mondo. L'essere pertanto è diradata ampiezza, fuoco, giorno del mondo, che deve tuttavia presupporre un fondamento ulteriore, la notte che circonda tutte le cose come origine del *phainestai*. Tale rapporto è ben esplicitato nel *Heraklitseminar* come rapporto tra giorno e notte della loro stessità⁵⁶¹ nella differenza. Il modello cosmologico trova qui concrezione nelle strutture dell'essere come diretta identificazione tra il livello fisico-fenomenico e quello ontoc cosmologico. Il rapporto tra Cielo e Terra ben esemplifica la relazione tra aperto e chiusura così come l'esplicito riferimento al fr. 99 «εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἔνεκα τῶν ἄλλων ἄστρον εὐφρόνη ἂν ἦν – se non ci fosse il sole, nonostante gli altri astri sarebbe notte». «Qui – afferma Fink – abbiamo la circostanza notevole per cui il luminescente si esaurisce nel suo spazio di luce assegnato dall'esterno, e viene avvolto nell'oscurità della notte»⁵⁶² Helios è il regno della luce sovrapposto alla notte onniavvolgente, l'intero mondo eliaco dei *ta panta* può essere interpretato come una luce nella notte del mondo: «l'intero mondo di Helios, al quale appartiene anche l'insieme dei *ta panta*, viene circoscritto da un abisso notturno che ne delimita la cerchia in potere di Helios»⁵⁶³. La cerchia di Helios è, dicevamo, sancita dalle Erinni, le ministre di Dike, ovvero del *sophon*, dello spazio e del tempo. La relazione della *physis* all'aperto ricalca, o meglio, specifica la relazione tra Helios e notte, tra l'oscurità profonda del cosmo e lo spazio rischiarato della cerchia eliac; questi due aspetti costituiscono l'intero del mondo ovvero dell'essere. Il pensiero della *physis* è investito solo da un meditare che vada al di là del chiarore, essa è il ni-ente, ciò che mai si dà e si configura nell'entità, è il fondamento occultato da due millenni di metafisica, insediata nello spazio dell'aperto⁵⁶⁴ che si annuncia nel

⁵⁶¹ Ne seminario Fink fa riferimento al frammento 57 διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν – Maestro dei più è Esiodo, di lui son convinti che sapesse moltissimo, lui che neppure conosceva giorno e notte; infatti è un'unica cosa

⁵⁶² HS, tr. it. p. 57.

⁵⁶³ Ibid.

⁵⁶⁴ Cfr. GaP, tr. it. p. 208.

pensiero aurorale. La metafisica per Fink è essenzialmente una *Lichtphilosophie*⁵⁶⁵, avente di mira unicamente lo spazio rischiarato dell'entità dell'ente, obliando così il fondamento meontico della *physis* che circonda l'aperto. Da questo punto di vista, anche la filosofia heideggeriana, piuttosto che Nietzsche, si configura, nell'interpretazione che ne darà Fink in *Welt und Endlichkeit*, come una fase, seppur terminale, della *Lichtmetaphysik* ancora incapace di pensare l'oscuro, la *physis*, il nulla che circonda ogni individuazione. La metafisica platonica pensa l'*alethes*, l'esser vero dell'ente, allo stesso modo abbiamo visto in Aristotele come l'*alethes* specifichi le virtù dianoetiche tra cui *logos*, *phronesis*, *episteme*, *sophon*. Persino il sostrato indifferenziato della *chora* nel *Timeo* platonico ha naturalmente i crismi della cosità in quanto materia della generazione su cui il Demiurgo imprime le forme, e ancora nel mito della caverna, l'essenza essenzialmente essente è caratterizzata come luce solare. Il problema dell'*alethes*, e conseguentemente dell'origine delle cose, diviene quello della *methexis*; la *physis*, pertanto, non è altro che l'ente generato, che poi diverrà l'*ens creatum* della metafisica cristiana. La *physis* non è altro che l'essere come origine "che ama nascondersi", non è la nostra natura come l'insieme degli enti naturali nella differenza dall'ente tecnico e dal mondo spirituale, questi sono concetti ontici quotidiani ed ingenui; *Physis kryptesthai philei* (fr. 123). Essa è il contro concetto rispetto al *sophon*, è il sempre implicato del *Logos*, il suo campo di applicazione. Sorge il problema, pertanto, di come pensare tale origine, posto che il *logos* umano dica sempre qualcosa di essente, che implichi sempre l'ente come partecipazione alla potenza enticizzante del *logos* cosmico, come possa esso dire e relazionarsi al me-ontico, al fondamento vigente, ma mai essente. La caratterizzazione del nesso tra *logos* e *physis* è l'autentica *crux* della filosofia eraclitea, e di rimando, della cosmologia di Fink. Sembriamo qui proiettati duemila anni in anticipo nell'interdetto kantiano nel pensare e dimostrare l'esistenza della cosa in sé e della loro totalità: il mondo. La *physis* ha quindi in primis così come lo *apeiron* e l'idea trascendentale lo status di "concetto limite", nell'impossibilità logica di pensare il non essente assoluto, essa apre al problema del nulla che troverà, come vedremo a breve, un primo tentativo di risoluzione nell'interdetto parmenideo e nella rimozione dello stesso nel *Sofista* platonico. Da questo punto di vista, il pensiero dello *Hen panta einai* rimane precluso se pensiamo le due dimensioni irrelate. *Hen panta*, *physis* e *logos* si relazionano come Ade e Dioniso, è un'unità che si scompone in due regni; tale scomposizione

⁵⁶⁵ A tal proposito si rimanda al *De an.* 430a15 e *Rhet.* 1411b12-13 dove Aristotele caratterizza la ragione come "la luce nell'anima". A tale discorso circa la *Gelichtetheit del Dasein* si rifà lo stesso Heidegger cfr. HGA XXXIV pp. 38 ss.

e ricomposizione non permane, non è pensabile sul modello dello *hypokeimenon* ma è continuo ed ininterrotto mutamento, *Bewegung der Welt*, che sancisce l'unità e la complementarità di essere e divenire: ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡπτή (fr. 60).

La possibilità di dire questa relazione, il nesso tra *logos* e *physis*, costituisce la peculiarità della *sophia*, come è esplicitamente sancito da fin tramite il riferimento al frammento 112:

«σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας – nella traduzione di Diels: Il pensiero che ha razionalità è la perfezione più grande e la sapienza è dire e produrre il vero, prestando ascolto alla natura».

La *sophia* come pensiero di ordine più elevato è tale in quanto *kata physin*, secondo la natura, ovvero, stando a quanto abbiamo detto, non solo in relazione al manifesto, bensì nella peculiare azione di togliimento, di dis-velamento dell'ente dalla chiusura. Dire autenticamente è *poiein*, produrre come condurre fuori, *Hervorbringen*, è una modalità di partecipazione all'*alethes* e al movimento del mondo. La *sophia* non raggiunge il suo pieno dispiegamento finché rimane nell'aperto, nell'ontico, ma trae linfa nel suo rapporto con il ni-ente, con il non essente essa è sempre evento al confine tra noto ed ignoto, è lo scrutare l'abisso coscienti che è esso sempre da prima a guardare e rispecchiarsi dentro di noi⁵⁶⁶. È proprio la problematicità del nulla, della morte ad ispirare il gesto filosofico, proprio il carattere sempre parziale dell'*alethes* a costituire la riserva di senso che mette in moto il pensiero, filosofico, scientifico, e forse ogni prassi umana in ogni sua manifestazione. È perché la dimensione originaria delle cose non è mai colta nella fenomenicità, perché il pensiero filosofico avviene sempre *post festum* in un mondo già dispiegato che essa può configurarsi come l'impresa autenticamente titanica dell'umanità e, a un tempo, la più originaria relazione del pensiero finito all'elementare, l'insondabile chiusura della terra.

L'abissalità di tale pensiero viene alla parola nel frammento 52: *aion pais esti paizon*, in cui filosofia autentica e simbolica eraclitea sono indissolubilmente riunite in cui il pensiero di essere e divenire trova la sua criptica formulazione, e in cui, ad un tempo, l'autonoma esperienza di pensiero dello stesso Eugen Fink ha la sua fonte battesimale.

⁵⁶⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Jenseits von gut und Böse*, op. cit. af. 146 «Wer mit Ungeheuern kämpft, mag zusehn, daß er nicht dabei zum Ungeheuer wird. Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein».

5.4.3 *Aion pais esti paizon*: prolegomena all'ontologia del gioco.

Conquista fondamentale della filosofia eraclitea è l'esplicitazione, in Anassimandro ancora incompleta, del nesso tra essere e temporalità, sotto forma della relazione essere-divenire. In generale ogni ente transeunte è nel tempo che abbiamo visto essere il *pyr*, ciò che secondo misura accende e spegne, ed in seguito potenza individuante, assieme allo spazio del *sophon*. La filosofia presocratica non pensa il fondamento, *l'arche* ed il principio a partire dalla sostanza, da un permanente che rimane stabile nelle mutazioni, piuttosto pensa originariamente il venir fuori del fenomeno dal mondo come *Erscheinung*, comparizione, che non necessita di un sostrato che ne garantisca la presenza. L'ente per Eraclito non è pensato secondo il modello materia forma, ma è una diretta specificazione della contesa tra le due potenze dell'essere: la *physis* ed il *logos*, o, che è lo stesso la Terra e il chiarore diradante del cielo. Se nel suo sorgere l'ente è specificato dal logos e individuato dal *sophon*, allora ogni singolo ente è temporale indipendentemente dal suo permanere, non esiste un ente extratemporale, ma persino il dio, Zeus, come si era detto è, in quanto intramondano all'interno della temporalità; anche l'ente massimamente essente non si trova in un "eterno presente", né tantomeno la cosmologia eraclitea pensa un ente al di là, meta, il mondo fisico come garanzia della stabilità del fenomeno che debba necessariamente esser collocato in una dimensione sovratemporale come l'idea platonica. D'altro lato, se l'ente è sempre temporale, non è possibile esperire la pienezza dell'essere al di là della sua dispersione temporale; ancora una volta l'orizzonte originario temporalizzante della *physis* è precluso al logos umano in quanto logos inerente a qualcosa di sempre individuato. La pienezza dell'essere, dell'aperto e della *physis* non si dà mai in un'intuizione, bensì, come vedremo in seguito, riluce sotto forma di maschera, semata e *Grundhpänomene* dell'*Dasein*, essa è data operativamente, mai tematicamente nei fenomeni che rappresentano il carattere elementale e quindi a-logico del nostro essere nel mondo. Eraclito pensa proprio la profondità sorgiva della temporalità «il problema eracliteo di essere e divenire non ha il carattere della determinazione ontologica del mondo che è già scaturito, ma del mondo scaturente»⁵⁶⁷. Ma in che modo da ciò che è di per sé al di là dell'essere, la *physis* che non ha alcun tipo di individuazione e determinazione, può scaturire la temporalità? Eraclito sembra riferirsi a due ordini di temporalità, diremo col linguaggio della fenomenologia, ontico ed ontologico,

⁵⁶⁷ GaP, tr. it. p. 216.

il primo il tempo dello *aion* dell'unità autoreferenziale, e il secondo il tempo cronico dell'individuazione il numerato del movimento secondo il prima ed il poi⁵⁶⁸. Tuttavia, questa impostazione, valida ad esempio per il pensiero metafisico, in primis per Platone e per il neoplatonismo, confliggerebbe con quanto sostenuto finora circa la stessità di Ade e Dioniso, della *hodos ano kato*. Lo schiudersi dell'essere è contemporaneamente anche un chiudere, *Entbergung* und *Verbergung* sono un solo movimento, l'eterno, l'*aion* non può restare in sé ma necessariamente deve rivelarsi nella temporalità. «*Das Sein weltet*»⁵⁶⁹, il “*welten*” della *Welt*, è un *walten* della temporalizzazione, come ciò che fa scaturire (*entspringlassen*) l'ente. Da questo punto di vista, Essere e Tempo sono riuniti nel mondeggiare del mondo in un'unità originaria. Il simbolo di tale mondeggiare è il gioco del fanciullo; l'essere mette costantemente in gioco se stesso, giocando costruisce e distrugge come il gioco infantile. La metafora cosmica del gioco del fanciullo pone alcune questioni che saranno cruciali nella filosofia successiva di Fink in particolare in *Spiel als Weltsymbol*. In primo luogo la temporalità del gioco infantile è differente dalla temporalità quotidiana, è un eterno presente senza futuro dato che l'infante anche ad un livello ontico non sa nulla degli affanni della quotidianità. Nella dispersione del *Man*, gli orizzonti sono già configurati secondo il prima ed il poi, ognuno di noi ha un passato, un presente fugace ed un futuro incerto portatore di angosce e relatore di aspettative nell'ineludibilità della possibilità più estrema, la morte, che sancisce la nostra finitudine. Eppure tuttavia esiste una temporalità più profonda, la temporalità creativa poetica del progetto del mondo dischiudente possibilità. Il bambino sospeso tra la confidenza con l'ambiente circostante propria dell'animale e il mondo adulto, progetta nel gioco per la prima volta il tratto del mondo. Il sorgere è progetto sempre rinnovantesi dell'essere chiuso in sé, un produrre che porta fuori l'ente dalla chiusura originaria nell'apertura dell'aperto; il modello è quello del *Kunstwerk*, heideggeriano, il portare a manifestazione l'ente, l'evento, nello spazio sospeso tra il chiarore e la terra. In secondo luogo il progetto del fanciullo non ha nulla dell'intelletto, del *nous* separato e non partecipe di Anassagora⁵⁷⁰, o dell'intelletto divino della creazione biblica che crea il

⁵⁶⁸ Per un approfondimento sulla concezione del tempo nella greco in particolare sull'accezione dei termini *Kronos*, *Aione* e *Eniautos* si rimanda a P. Philippson Philippson P., *Il concetto greco di tempo nelle parole aion, kronos, kairos, eniautos* in Rivista di Storia della Filosofia 4, pp. 81-97.

⁵⁶⁹ GaP, p. 186, tr. it. p. 216.

⁵⁷⁰ Cfr. DK B12 «Tutte le altre cose hanno parte di tutto, l'intelligenza invece è infinita, indipendente, e non mescolata ad alcuna cosa, ma è sola lei in se stessa» e ancora DK B13 «E dopo che l'intelligenza ebbe iniziato a muovere, da tutto ciò che era mosso si attuava la separazione; e ciò che l'intelligenza aveva mosso, si divise tutto [...]». Occorre tuttavia

mondo secondo ciò che è buono e giusto. Eppure, abbiamo visto che il *logos*, che è separato nella sua differenza trascendentale dall'ente, presiede, assieme al *sophon*, a ciò che è sapiente all'individuazione dell'ente stesso. L'essere ha, quindi, un doppio carattere progettuale: da un lato è gioco di un fanciullo dall'altro è *logos*, *sophon*, *pyr* che secondo misura si accende e si spegne, ricordiamo che tale carattere progettuale è di rimando la stessa esperienza ontologica dell'uomo. Nietzsche che, secondo Fink, non coglie il vero carattere abissale della cosmologia greca, interpreta questo tratto della cosmologia eraclitea come "innocenza del divenire", tale definizione appare problematica perché viziata, come nel caso di Anassimandro ed Eraclito, di un tratto morale: l'innocenza presuppone una non colpevolezza, ma, in quanto tale, il mondeggiare del mondo è al di fuori di qualsiasi categoria metafisica. Così come l'eternità della *physis* non è al di fuori del tempo, ma è temporalizzazione, così il produrre non è una creatio *ex nihilo*, ma individuazione del fondo elementare nel suo via via separarsi e ritornare nello *hen*, una ricorsività secondo misura in cui anche le potenze disgreganti *polemos* e *eris* sono parte. La dialettica *hen-panta*, dialettica priva di sintesi, è il compenetrarsi di una dimensione nell'altra. Fink non si spinge oltre nelle *Grundfragen* nella caratterizzazione dell'essere come gioco cosmico, nello *Heraklitseminar* il tema riveste un'importanza secondaria rispetto al rapporto tra *hen* e *panta*. Dovendo gettare uno sguardo complessivo sull'opera di Fink, possiamo provare, tuttavia, ad inquadrare meglio la problematica.

Innanzitutto l'apparizione pre-metafisica del gioco nella filosofia eraclitea costituisce un importante punto di avvio per un pensiero che intende porsi come non più metafisico, in vista di un superamento della metafisica. Sottoporre il gioco ad un'ontologia appare, quindi, una contraddizione, perché esso è proprio quel modello concettuale che sfugge a qualsiasi tentativo di determinazione logica. Del resto è noto come la metafisica platonico dualistica abbia considerato lo *Spiel*⁵⁷¹ e l'arte in generale come mimesis, non come originario fare produttivo, come mera copia afferente all'ambito della *eikasia*. Il gioco, e l'arte conseguentemente vengono ridotte al riflesso dell'ente sulla superficie

ribadire che il *Nous* anassagoreo pur evidenziando rispetto al *sophon* eracliteo un grado di separatezza maggiore, laddove per Eraclito *sophon* e *physis* sono immanenti nel divenire, non è ancora l'intelletto divino della tradizione platonico cristiana, ma è piuttosto un principio ordinatore della *physis*, della *genesis* e della *phthora*.

⁵⁷¹ Il termine tedesco *Spiel* ed il verbo *spielen* hanno una polisemia più ricca rispetto all'italiano, poiché riguardano tutta una serie di attività poietiche, artistiche e creative, *spielen* è utilizzato ad esempio per indicare il suonare (*Gitarre, Klavier spielen*) o anche il recitare - *schau-spielen*, lo *Schau-spieler* è l'attore, *Schau-spiel* la rappresentazione teatrale in cui rientra anche la tragedia.

di un lago, il riflesso di uno specchio⁵⁷², in assoluto il grado di manifestatività più lontano possibile al chiarore dell'*alethes*, che vede nella *noesis* il suo luogo privilegiato. Al contrario nel pensiero presocratico il gioco e l'elemento simbolico sono vie privilegiate per l'accesso a ciò, che come trascendentale ed elementare, è prima di ogni *logos* umano e di ogni entificazione; in nessun luogo del pensiero occidentale, ad eccezione di Nietzsche, come nella filosofia eraclitea il gioco apre "finestra sull'assoluto"⁵⁷³.

Il gioco, infatti, così come il mondo non è un che di essente, ma è rispecchiamento e incanalamento dell'infinito nel finito. Come tale esso è simbolo nella sua prima connotazione etimologica συμ-βάλλειν⁵⁷⁴ tenere assieme, coincidere, in questo caso di finito ed infinito, trascendente ed immanente, *hen* e *panta*. Simbolo è qualcosa di diverso dall'immagine che

⁵⁷² In *Spiel als Weltsymbol* Fink dedica un capitolo alla critica dell'impostazione metafisica del gioco. Il pensiero platonico si muove, secondo il filosofo di Konstanz, in un'ambiguità, da un lato nell'ironia socratica, nel costante riferimento al mito, assapora il fascino della maschera, affidando persino la propria immagine riguardo la generazione del mondo al mito demiurgico nel *Timeo*, dall'altro combatte appassionatamente contro l'interpretazione artistico-ludica dello stesso presente nella tragedia e nei misteri. La ragione in Platone è essa stessa estatica, una mania di rango superiore. L'arte poetica, inversamente, nel momento in cui vuol dire la verità dell'ente si configura come mimesi, come trasfigurazione del sensibile; il sensibile è a sua volta trasfigurazione dell'idea, pertanto l'arte si impone come mimesi della mimesi. Tale critica è una "decisione storica" in quanto essendo la filosofia platonica il laboratorio concettuale che ipoteca il progetto ontologico della metafisica occidentale, l'interpretazione mimetica e non poetica dell'arte avrà enormi conseguenze sia per lo statuto dell'arte in sé, sia in generale per la raffigurazione dell'essenza umana come animale razionale, e non in primis poetico che per la costituzione dell'ente stesso. L'impostazione platonica si configura in primis come equazione e schiacciamento del gioco sull'immagine; tale sovrapposizione è del tutto strumentale, all'affermazione del sapere razionale filosofico sul mondo mitico: il *mythos* è il mondo dell'immagine e come tale è solo trasfigurazione e mistificazione dell'essenzialmente essente. Anche Guerra e il Gioco eraclitei, pertanto, dato il loro ambiguo carattere a cavallo tra il *mythos* e il sapere razionale, vengono, estromessi dall'interpretazione del cosmo, in luogo di una *physis* pensata come compagine ordinata dell'ente governata da to *agathon*, e dal *nous*, dalla staticità dell'idea e non dalla dinamicità del divenire. Il modello di interpretazione platonico è appunto lo specchio come allegoria del pittore e del poeta che riflettono l'ente già da sempre costituito. L'artista, l'artigiano in generale sono dei *technites* di secondo grado in quanto la loro *mimesis mimeseos* è una trasfigurazione dell'ente generato, che, come risulta dal *Timeo*, è pensato sul modello dell'ente tecnico, essendo opera della spaiante azione produttiva del Demiurgo e delle divinità inferiori che pongono della *chora* il sigillo dell'*eidos*. Il carattere mimetico del gioco, tuttavia se considerato fenomenologicamente, si sottrae alla metafora dello specchio, la produzione ludico-artistica non si può sussumere all'ambito dell'*eikasia*. Il poeta, nel suo produrre, non è necessariamente vincolato alla contemporanea presenza del suo modello; il *Dichten* è attività spontaneamente produttiva, crea mondi che hanno una loro propria consistenza ontologica. Questo far avvenire mondi è la caratteristica specifica del gioco umano che è sì *mimesis*, ma non dell'oggetto, bensì dell'originario momento del mondo, della sua originaria dialettica tra chiusura e apertura. A tal proposito l'arte è una vera e propria "finestra sull'assoluto". Per il passo specifico di *Spiel als Weltsymbol* si rimanda a SaW, pp 89-112, tr. it. 106-135. Sull'interpretazione della filosofia platonica vedi anche E. Fink, *Asebeia und Techne im 10. Buch der Nomoi*, in C. Fabro (hrsg.) *Gegenwart und Tradition. Strukturen des Denkens*, Lakerbrink, Freiburg, 1969.

⁵⁷³ Sull'ontologia del gioco in particolare in riferimento a Nietzsche ed Eraclito vedi anche Krell D. F., *Towards an ontology of Play: Eugen Fink Notion of Spiel*, in *Research in Phenomenology*, Vol 2, Brill, pp. 63-93

⁵⁷⁴ Platone nel Simposio già aveva colto il carattere frammentario e unificatore del *symbolon* in quanto *Eros*, ricompositore dei frammenti di una natura originaria ed unitaria.

caratterizza il rapporto gioco-realtà nell'impostazione metafisica: «un'immagine è tanto più simbolica, quanto meno è ritrattiva».⁵⁷⁵ Il simbolo è frammento di un'unitaria unità, esprime la relazione di un particolare ad un universale non dato nell'intuizione, in quanto tale, quindi esprime un modo eminente della relazione tra *hen* e *panta*. Il simbolo, è un'inerenza finita al mondo, non alludono a nulla di differente dalla loro origine cosmica⁵⁷⁶. «Nell'acquistare una profondità cosmica una cosa diventa simbolo, avviene il *symbollein* tra ente ed universo»⁵⁷⁷

Il bambino che gioca ai dadi è forse nella filosofia finkiana il simbolo più eminente di questo movimento, che tiene assieme nell'immagine quanto è inesprimibile dal *logos*: l'unità tra *hen* e *panta*, tra essere e divenire, il movimento del mondo. Fink, del resto, da attento lettore di Nietzsche, sa bene che il linguaggio stesso è ipotecato dalla metafisica, nel rilucere in esso del progetto concettuale platonico e aristotelico di sussunzione dell'essere nell'idea e nella sostanza; la parola, pertanto, a differenza di quanto avviene in Heidegger, è velamento originario, il linguaggio è “un nobile esercito di metafore”⁵⁷⁸. La metafisica è sottomessa alla grammatica e per via del linguaggio l'originario movimento del mondo resta precluso: se il *logos* o il *noein* dicono sempre *einai* e *on*, e li pensano a partire dalle da un'originaria ipoteca metafisica, il ni-ente, ovvero il trascendentale, la *physis* come dimensione originaria della cosità, resta interdetta: nessuna parola può dire l'ente senza esser coinvolta nell'essere, e viceversa non è possibile dire l'essere se non su modello dell'ente. Il gioco cosmico, al contrario, è l'apertura a-logica del campo cosmologico-trascendentale che presiede all'apparire e allo sparire dell'ente. Contro questa dimensione a-logica la metafisica si è da sempre battuta nel tentativo di imporre una *taxis* all'essente, di sottrarre l'ente al suo disnascondimento nel tentativo di salvare il fenomeno in una teoria dell'episteme, nella subordinazione dell'essere al *logos*, del temporale all'eterno.

Aion, che come ci ricorda Fink, è termine greco inerente inizialmente il corso della vita di un uomo⁵⁷⁹, nell'immagine del gioco, svolge una “funzione rappresentativa”⁵⁸⁰ della relazione tra gli uomini ed il *pyr*, che come nel mito prometeico, dona la forza poietica all'uomo stesso, *poiesis* che è

⁵⁷⁵ SaW, tr. it. p. 144.

⁵⁷⁶ Sul nesso tra linguaggio, simbolo e mito nella filosofia antica vedi anche M. Kraus, *Name und Sache*, Grüner, Amsterdam, 1987, in particolare su Eraclito pp. 98-134.

⁵⁷⁷ SaW, tr. it. p. 147.

⁵⁷⁸ Cfr. F. Nietzsche, *Verità e menzogna in senso extramurale*, op. cit.

⁵⁷⁹ cfr. SaW, tr. it. p. 28.

⁵⁸⁰ Ibid.

anche ed innanzitutto la capacità di creare immagini. La storia della filosofia occidentale – scrive Fink – potrebbe essere, pertanto, un commentario al frammento 52⁵⁸¹, in quanto l’apertura cosmica dell’assoluto e il problema del nesso tra intratemporale e sovratemporale, che per la prima volta si palesa in esso, assumerà via via i crismi di un orientamento metafisico-teologico culminante nel sistema hegeliano come “autoconsapevolezza di dio”⁵⁸². *Aion* è simbolo di una temporalità originaria, il bambino nel giocare vive in un «bewußtlos, tiefen Gegenwart»⁵⁸³ che è al di là della scansione cronologico temporale. Il bambino a sua volta allude a un fenomeno fondamentale dell’esistenza umana, quello che racchiude i momenti precedenti della morte, del lavoro, dell’amore, del dominio⁵⁸⁴ e pervade sotterraneamente l’intero *Dasein* umano come suo modo autentico di essere nel cosmo⁵⁸⁵.

Il gioco ci colloca al di fuori dell’essere-nel-mondo quotidiano, è un’oasi in cui vige la sospensione dei fini. La fenomenologia del gioco finkiana è scandita in quattro momenti principali: lo *Spiellust* (piacere ludico) come relazione dialettica tra realtà ed irrealtà propria del gioco, la *Spielregel*, ovvero la regola che detta la misura ed i limiti al mondo ludico cui tutti i giocatori devono necessariamente conformarsi, il momento della *Spielgemeinschaft*, la comunità aperta a partire dal carattere interattivo e comunicativo del gioco come condivisione di un mondo comune, e lo *Spielmittel*, lo strumento che nel gioco acquista una nuova eccedenza di senso. Se andiamo a confrontare questi momenti con la cosmologia tratteggiata dall’interpretazione di Eraclito, possiamo rilevare delle importanti corrispondenze; il piacere ludico, come relazione tra *Wirklichkeit* e *Unwirklichkeit*, ricalca il gioco di accensione e spegnimento del fuoco, di apertura e chiusura del mondo stesso nelle figure di giorno e notte; la regola non è altro che la duplice azione di *logos* e *sophon* che reggono e regolano il manifestarsi dell’ente nell’aperto; la comunità è effetto del carattere *xynon* del *sophon* del frammento 113: *xynon esti pasi to phroneein*, l’essere comune a tutti dell’orizzonte diradato indipendentemente dalla relazione ontica o ontologica con il fondamento, concetto che sarà fondamentale nella nozione di Coesistenza; infine l’oggetto non è altro che il simbolo, il frammento, l’ente nel mondo in cui la potenza del kosmos riluce e si media all’interno dell’esistenza umana, come ad esempio nella filosofia eraclitea potevano essere le *pyros tropai*.

⁵⁸¹ Ivi, p. 39.

⁵⁸² Ibid.

⁵⁸³ GmD, p. 359.

⁵⁸⁴ Cfr. GmD, tr. it. p. 297 ss.

⁵⁸⁵ OdG, cfr., p. 16

Questi tratti spingono a inferire che la cosmologia di Fink è a tutti gli effetti una diretta traduzione dell'impostazione eraclitea, e che l'interpretazione delle *Grundfragen* costituisca un piano di sviluppo programmatico cui l'autore ha dato sviluppo con straordinaria coerenza nel corso di tutta la sua esperienza di pensiero.

I quattro momenti concorrono alla creazione di uno *Spielwelt*, l'universo ludico. Il gioco ha questo carattere enigmatico di evento mondano e di genesi produttiva di un ulteriore universo⁵⁸⁶. La *poiesis* ludica, il cui modello privilegiato da Fink è lo *Schau-spiel*, il dramma teatrale, dà vita ad una temporalizzazione e spazializzazione di secondo ordine nella cui atmosfera rilucono i tratti fondamentali dell'evenire originario della *Welt*. In base a questa fondamentale interpretazione, il gioco è il fenomeno fondamentale che più di ogni altro esprime la relazione della finitudine umana all'oltreumano. È una relazione poietica al tutto e al fondamento diversa dall'esperienza di pensiero logico-concettuale: nel simbolo a differenza del concetto non avviene un progetto del mondo, ma una mimesi autentica delle strutture trascendentali e dei fenomeni fondamentali dell'esistenza, un rispecchiamento diretto tra *Weltbezug* e *Innenweltliche*. Nel gioco da un lato l'uomo viene in chiaro a se stesso, è il momento dell'autocoscienza in cui i tratti fondamentali dell'esistenza vengono a manifestazione, dall'altro esperisce il suo carattere cosmico come quel *Wesen* nella cui *poiesis* è il mondo stesso a venire a manifestazione, nell'unione tra reale ed irreale. «Nel gioco l'uomo si esperisce essenzialmente come relazione»⁵⁸⁷, è «*Verhältnis zum verhältnishaften Sein des Menschen*»⁵⁸⁸, relazione a un tempo all'essere e al proprio essere autentico. Eppure nel gioco non riluce solo un tratto antropologico, ma anche e soprattutto un tratto del mondo: «*die Welt waltet als Spiel*»⁵⁸⁹, ed è questa la ragione profonda del detto e della filosofia eraclitea. Il gioco del mondo è proprio ciò che vien fuori dall'interpretazione della filosofia eraclitea: il venire a comparizione dell'ente dalla chiusità della *physis*, della *Erde*, nell'aperto dello *Erscheinen*, nel cielo, nel chiarore diurno. Il carattere autentico del gioco del mondo è *Erscheinenlassen* dell'ente nella *Lichtung des Seins*, come *poiesis* cosmica ateleologica, compenetrazione di essere e divenire. Cosa sia questo *Erscheinen*, e come si relazioni allo *Schein*, quale sia il nesso tra essere e apparenza «è il problema

⁵⁸⁶ A tal proposito si rimanda a L. Bisin, *I luoghi dell'umano: mondo e "mondi possibili" nel pensiero di Eugen Fink*, in «Rivista di Neoscolastica», anno XCII, 3-4, 2000, pp. 487-524

⁵⁸⁷ Cit. K. Schenk-Mayr, *Die Kosmologie Eugen Finks*, op. cit. p. 58

⁵⁸⁸ GmD, p. 408.

⁵⁸⁹ SaW, p. 29, tr. it. p. 29.

fondamentale di Parmenide»⁵⁹⁰, il luogo nella storia della metafisica in cui guadagna il suo primo ed incredibile sviluppo.

VI Parmenide

6.1 Dalla fisiologia all'ontologia: essere, apparire e nulla.

Con l'interpretazione del poema parmenideo la problematica ontologica del pensiero aurorale giunge alla sua prima compiuta formulazione. Se in Eraclito l'essere era pensato essenzialmente sulla scorta del divenire e del fenomeno fisico, in Parmenide pur non essendo compiuta la separazione platonica tra essere e mondo, tra *logos* e *physis*, la questione dell'essere e il suo nesso con la verità trova una trattazione esplicita. Nonostante sarebbe una forzatura filologica attribuire a questi primi pensatori un pensiero dell'essere tematico, e tenendo conto che anche laddove Parmenide parla di essere ha sempre la *physis* come orizzonte, Fink legge nella filosofia eraclitea e parmenidea la quadruplici articolazione della problematica cosmologica, che è la dimensione specifica della sua *Seinsfrage*: da un lato il problema del divenire del nesso tra essere e temporalità, dall'altro il problema dell'apparenza, del nesso tra essere e pensiero e tra essere e nulla. Entrambe sono una diretta radicalizzazione del problema della *arche* ed entrambe costituiscono l'orizzonte problematico a partire da cui la metafisica occidentale nelle figure di Platone ed Aristotele svilupperà la sua impostazione: l'espunzione del divenire, del movimento e del tempo dall'essere e dal mondo, e contestualmente, la fondazione dell'apparenza, della manifestazione in una realtà ulteriore come l'idea e la sostanza. Per quel che concerne l'influenza della filosofia di Parmenide nel pensiero di Fink, potremmo a prima vista inferire che, sia tematicamente sia testualmente, essa occupi uno spazio inferiore rispetto ad Eraclito, o almeno secondario. Effettivamente nelle *Grundfragen* solo le tre lezioni finali sono dedicate al pensatore di Elea e l'interpretazione del poema risulta essere solo

⁵⁹⁰ GaP, tr. it. p.221.

delineata nei suoi tratti fondamentali, ma non tematizzata esplicitamente, essa è più che altro un “*Wegweiser*”⁵⁹¹ (segnavia); ben altro rilievo avrà invece nel corso del semestre estivo 1951 *Zur ontologische Frühgeschichte der Raum, Zeit und Bewegung* che è da considerarsi la naturale prosecuzione delle *Grundfragen*, in cui la filosofia eleatica è interpretata anche in vista della nascita della metafisica in Platone e Aristotele sul filo conduttore della *Weltvergessenheit*. Tuttavia, se l’interpretazione parmenidea è tematica in solo due scritti editi di Fink, la svolta inaugurata dall’eleatismo nel pensiero del nesso tra *Sein* und *Schein* e tra *Sein* und *Nichts* è operativa, al pari del concetto di gioco eracliteo, in tutta la filosofia del dopoguerra, in particolare in *Sein, Wahrheit, Welt*, probabilmente il testo di ontologia più denso della produzione dell’autore.

Per quanto riguarda il primo contatto con la filosofia eleatica, stando ai documenti del *Nachlass*, possiamo datarlo intorno al 1932-33, in contemporanea quindi al primo tentativo di interpretazione di Eraclito, all’interno di una serie di appunti manoscritti archiviati colme *Heidegger-Mappe I*⁵⁹² contenente delle note a margine del corso heideggeriano del *Sommersemester 1932 Die Anfänge der abendländische Philosophie* e una serie di annotazioni sull’interpretazione di Parmenide in Heidegger risalente al 1933⁵⁹³. Sempre dal *Nachlass* sono da segnalare delle *Notizien* risalenti al 1948-49 di un *Kolloquium* su Parmenide con J. Lohmann, Bröse, Sturve ed Heidegger in cui è presente una comparazione tra il poema parmenideo e *Theog.* 736-757 di Esiodo. Una compiuta interpretazione di Parmenide, poi, avrebbe dovuto impegnare la seconda parte dello *Heraklitseminar*, inizialmente intitolato *Heraklit und Parmenides*⁵⁹⁴. In questa sede ci occuperemo principalmente, delle *Grundfragen* e del corso del 1951 *Zur ontologische Frühgeschichte der Raum Zeit Bewegung*, vista anche una sostanziale continuità delle tematiche, seppur è da rilevare nel secondo corso una maggiore

⁵⁹¹ GaP, p. 224.

⁵⁹² Il documento è archiviato sotto la numerazione E15 502.

⁵⁹³ Possiamo dire con certezza che entrambi i documenti siano relativi alle lezioni che Heidegger tenne tra il 26 aprile e il 26 luglio del 1932 intitolate *Der Anfang der abendländischen Philosophie, Auslegung des Anaximander und Parmenides*, oggi in HGA XXXV.

⁵⁹⁴ Cfr. documento E15 092 e nota di von Herrmann al *Seminar* (cfr. HS, tr. it. p. 225). È probabile che in questa sede, così come nel caso di Eraclito, lo stesso Fink volesse mettere alla prova la propria interpretazione del filosofo di Elea nel dialogo con il vecchio maestro. Come dimostrano i documenti del *Nachlass* Fink, possiamo inferire che egli fosse ben cosciente delle linee guida fondamentali dell’interpretazione heideggeriana di Parmenide e della sua riflessione intorno all’*aletheia*, tematica nel corso del 1926 *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (cfr. HGA XXII) nel corso del 1932 *Der Anfang der abendländischen Philosophie* (cfr. HGA XXXV) nel *Parmenides* del WS 1942-43, e nel saggio *Moirai* in *Saggi e Discorsi* (cfr. HGA VII). Tranne *Moirai* tutti i corsi citati risultano precendi dalle *Grundfragen der antiken Philosophie*, pertanto, non è improbabile che Fink avesse in qualche modo contezza dell’interpretazione heideggeriana durante la stesura dei due corsi.

discontinuità tra la filosofia eleatica e quella eraclitea, con la conseguente accentuazione del nesso tra il problema dell'essere ed il nichilismo. Questi aspetti verranno in chiaro in corso d'opera.

Come si diceva, in conclusione del capitolo precedente, la *Sache* del pensiero parmenideo è il nesso tra essere ed apparire, che è un tratto della quadruplice declinazione della *Seinsfrage* in Fink assieme ad essere e nulla, essere e divenire e essere e pensiero che verranno comunque trattati nel corso dell'interpretazione. Fink in primis rifugge ogni volgare interpretazione della filosofia parmenidea come astrazione nel concetto, irrigidimento vitale⁵⁹⁵, così come ogni interpretazione che la vede opposta all'eraclitismo. Questo per una serie di motivi sostanziali: in primis il concetto di divenire implica sempre e comunque un'idea di essere, o meglio il concetto di essere implica sempre il divenire in quanto ogni diveniente è un essente, un ente generato; d'altro lato l'essere, anche metafisicamente inteso come risultato, fine, causa del divenire è dipendente da esso o quanto meno in una qualche relazione e principalmente perché, come abbiamo imparato a vedere conformemente all'interpretazione di Eraclito, esso si dà nell'aperto essenzialmente come "tempo" e temporalizzazione. Il tempo è la forma pura del divenire che scaturisce a partire dalla chiusura originaria della *physis*, dell'uno dell'essere, per poi scomporsi nella successione cronica di momenti, «il divenire – scrive Fink – è l'in cui di tutto l'ente»⁵⁹⁶. Il tutto dell'ente è, inteso greicamente, la *physis* ciò che rilascia il tempo, ma al di fuori del tempo stesso e questo tanto in Eraclito quanto Parmenide; l'eleate, come vedremo non nega il divenire, ma lo esclude da un determinato ambito dell'ente, dallo *eon*, dall'uno nella sua autoriflessiva relazione con se stesso, ma non dall'ambito della *doxa*, dell'ente inteso a partire dal concetto di *Erscheinung*. Eraclito e Parmenide pensano lo stesso, il loro pensiero si trova nello spazio della domanda sull'*arche*, sull'origine di tutte le cose, sul nesso tra *hen* e *panta*, tra *eon* e *ta dokunta*. L'apparenza (*Schein*) è sempre in una determinata relazione con l'essere, non è tuttavia un errore, come nella già discussa impostazione platonica, non è un mero riflesso che allude e vela una realtà di ordine superiore, bensì lo stesso *eon* appare in quanto si manifesta (*erscheint*), alla sua essenza appartiene il *zum-Vorschein-bringen*, il portare a presentazione

⁵⁹⁵ Il bersaglio critico è Nietzsche, che nonostante una profondissima conoscenza della lingua greca non sfugge al cliché che vede in Eraclito il filosofo del divenire e in Parmenide il filosofo dell'essere e il primo negatore dell'epoca tragica cfr. *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, op. cit., tr. it. pp. 179 ss.

⁵⁹⁶ GaP, tr. it. pp. 215 s.

l'ente individuato come *zum-Vorschein-kommen*⁵⁹⁷. Lo *Schein* è la modalità in cui l'*Ur-Eins*, *to eon*, *vorscheint*, viene alla presenza.

L'uomo disperso nella comprensione quotidiana dell'ente, tuttavia, non determina l'apparenza come tale, non vede in essa il modo di comparire della *physis*, l'esteriorizzazione essenziale del fondamento. Se la filosofia, il pensiero è ciò che dice e comprende l'originario, essa è in primis pensiero dell'appartenenza tra *ta dokunta*, l'ente che appare, e il suo fondamento. Il nesso tra *logos* e *physis*, che diviene in Parmenide il nesso tra *noein* ed *einai*, è pensiero di questa appartenenza nella divergenza. Stando così le cose, possiamo notare come nel pensiero di Eraclito e dell'eleate si annunci lo stesso, il problema della relazione tra ontico ed ontologico come declinazione del problema della verità come già Heidegger aveva notato, ossia della relazione tra l'*alethes* della *Lichtung* e la *lethe* della *physis*. I due "giganti del pensiero" affrontano tale problema secondo due modalità diverse: nel primo ad esser tematico è il nesso autentico tra essere e tempo, nel secondo tra essere ed apparire, o che è lo stesso, tra *aletheia* e *doxa*. Tal distinzione, al pari di quella eraclitea tra permanere e variare, è un motivo centrale dell'intera storia della filosofia e della metafisica occidentale; in Parmenide ed in Eraclito tali distinzioni assumono un significato differente, meno stratificato e più originario: essere e apparire non rimandano a due ordini di realtà separati, ma ad uno e il medesimo: la *physis*. Rispetto ad Eraclito tuttavia nell'eleatismo avviene un decisivo spostamento di accento più radicale di quanto non sia la fondazione platonico-aristotelica della metafisica:

«la più profonda svolta si dà tra il *Welt-denken* degli Ionici e il *Seins-denken* degli Eleati rappresentata in due grosse figure: tra Eraclito e Parmenide. A partire da Parmenide esiste una filosofia ontologica. Ed è una catena ininterrotta sino ad oggi. Parmenide è un evento terrificante. Che sia una gigantesca meteora, che sia una luna che si abbatte sulla terra e che abbia sconvolto i

⁵⁹⁷ In questo frangente appare opportuno correggere la scelta della traduttrice dell'edizione italiana delle *Grundfragen* che rende *scheinen* come apparire, *erscheinen* come avere un'apparenza e *vorscheinen* come comparire, in questa sede si propende per una traduzione più letterale pertanto pur lasciando invariata la caratterizzazione di *scheinen* come apparire e *Schein* come apparenza, opteremo per una traduzione di *erscheinen* come manifestare ed *Erscheinung* come manifestazione (l'equivalente di *phainomenon*, da *phainesthai*, ciò che è manifesto) e *vorscheinen* e *Vorschein* rispettivamente come presentarsi e presentazione.

pianeti nel loro corso, la meraviglia dell'uomo non sarebbe potuta esser maggiore da questa saetta del pensiero, secondo cui l'Ente è»⁵⁹⁸.

Essere e apparenza, essere e nulla queste sono le due grandi domande parmenidee che inaugurano l'ontologia, il più grande evento della storia occidentale. In Parmenide la filosofia dispiega compiutamente la sua essenza, essa diventa per sé ciò che già era in sé, l'essere parmenideo non è altro che l'esplicitazione dell'essenza della *physis* onniavvolgente nella differenza tra il fondamento e il mondo dell'apparire⁵⁹⁹, trasposto su un piano ontologicamente compiuto.

Il poema parmenideo, il cui nome *Peri Physeos* è tuttavia incerto, ripercorre, nelle sue due parti la prima riguardante la dea verità e la seconda inerente ai discorsi dei mortali, l'appartenenza tra apparire ed essere, mentre l'apparente tautologia "l'essere è, il non essere non è" è tematica nel secondo frammento, ma operativa in tutto il poema; ma procediamo con ordine.

Il frammento introduttivo si apre con un'immagine, o meglio il simbolo del carro, verosimilmente il carro di Apollo, trainato dalle cavalle "che molto hanno da dire" (*hippoi polyphrastoi*), che, guidate dalle figlie del Sole, conducono il filosofo dalle case della Notte alla via del Giorno⁶⁰⁰.

⁵⁹⁸ ZoF, p. 46.

⁵⁹⁹ Cfr. GaP, tr. it. p. 243.

⁶⁰⁰ Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,
πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφρημον ἄγουσαι
δαίμονες, ἥ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα·
τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
[5] ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.
Ἄζων δ' ἐν χνοίῃσιν ἱεὶ σύριγγος αὐτήν
αἰθόμενος - δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν -, ὅτε σπερχοῖατο πέμπειν
Ἥλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,
[10] εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας

Troviamo qui la stessa simbologia eraclitea che identifica il Sole come l'omni-diradante, la chiarezza dell'aperto a partire da cui l'ente riluce per quello che è. In Parmenide l'equazione tra *aletheia* e luce è quanto mai stretta come vedremo. La via è un itinerario guidato dalle *Eliadi eis phaos* che si tolgono i veli dal capo con le mani (εἰς φάος, ὥσάμεναι κράτων ἄπο χειρὶ καλύπτρας), in riferimento appunto alla loro funzione diradante. Disvelare è indicare conducente dall'indifferenza della Notte alla chiarezza del giorno. L'ambito dell'apparenza, tuttavia, l'ambito della dischiusura dell'ente nell'aperto del sempre chiaro, dello *Scheinen* che in tedesco vuol dire tanto apparire e sembrare, quanto brillare, è, similmente ad Eraclito, caratterizzato come il mondo della indistinzione, del velamento, della *Entborgenheit*. Abbiamo qui un primo paradosso: la notte in cui tutto è indistinto è proprio il luogo dello *scheinen* del rilucere, il regno del dimorare dell'uomo è in realtà il regno dell'oscuro indiradato. Nel momento in cui il domandare si addentra in questa oscurità, tenta di rischiararla con la luce nel *nous*, dell'intelletto, l'apparire riluce come ciò che realmente è, l'ontico acquista, grazie alla visione ontologica, che coglie l'essere, la sua propria *Bestimmung*, ogni conoscenza avviene sul confine tra il chiuso e il diradato. L'itinerario parmenideo si configura, pertanto, come quel tentativo di diradamento della velatezza, di coglimento della svelatezza (*aletheia*) e contemporaneamente fondazione dell'apparenza e della *doxa* alla loro dimensione propria. La filosofia non è tuttavia una gnoseologia *ante litteram*, né tantomeno una teoria logica dell'essere, anche se è innegabile che da una determinazione ontologica dello statuto della *doxa* ne derivi un piano gnoseologico. L'essere parmenideo non ha in primis un carattere logico verbale, ma è ancora in una certa prossimità con la *physis*, con la sua legge intrinseca. L'itinerario termina di fatti alla casa di *Dike*, figura cruciale anche in Anassimandro ed in Eraclito, che come nei due precedenti *physiologoi* regola i rapporti tra fondamento ed apparire, tra velamento (*Verborgenheit*) ed apertura (*Offenheit*) dell'essere. A differenza di Anassimandro, dove essa simboleggiava la corretta disposizione (*Fuge*) dell'ente rispetto al fondamento, e di Eraclito dove era un altro simbolo dell'aperto e del *logos*, in Parmenide Fink ne sottolinea la funzione attiva, colei che custodisce le “scambievoli chiavi” della notte e del giorno «è la commessura (*Fuge*) che racchiude l'essere nella duplicità dei suoi ambiti»⁶⁰¹, è la legge dell'intero, ciò che regola i rapporti tra essere e apparenza, tra uno e molti. È la *Dike*,

⁶⁰¹ GaP, tr. it. p.226.

guardiana del più abissale segreto dell'essere, a permettere al filosofo l'accesso a ciò che l'Uno è in verità.

Ciò che tuttavia fa riflettere è la particolare disposizione di *Dike* ad accogliere il filosofo; perché ciò che cela e custodisce dovrebbe svelare i propri segreti? Secondo Fink qui vige lo stesso rapporto che caratterizzava la relazione tra *anthropos* e *sophon* in Eraclito; anche in questo caso la dea *Dike* non è essa stessa l'*aletheia*, ma è medio e la disposizione per la manifestazione della svelatezza, similmente a come Zeus in Eraclito dirada mediante il fulmine il mondo pur non essendone l'artefice. La possibilità di accedere all'essere, pertanto, non è una prerogativa del tutto umana, il trionfo di una soggettività prometeica, la tracotanza della ragione, ma è sempre veicolata da un'istanza superiore. Il *nous*, come antenato concettuale di ciò che diverrà poi la ragione, è tale e partecipa dell'essere solo grazie ad una "chiamata", grazie alla chiusura o apertura regolata da *Dike* «che molto punisce, (e) tiene le chiavi che aprono e chiudono»⁶⁰². A colui che è pervaso, in questo caso condotto, dalla forza diradante delle Eliadi, la divinità apre i battenti della via del Giorno. È la forza diradante stessa, la svelatezza, l'*aletheia* simboleggiata dalle figlie del Sole, con cui l'uomo ha sempre un'originaria vicinanza a consentirne una relazione con il pensiero. Tale rapporto tra uomo e fondamento, secondo Fink, con accenti che molto risentono di un'impostazione hegeliana, è biunivoco: è l'essere stesso che nella chiamata abbisogna dell'uomo al fine di rischiarare la sua essenza: «L'uomo, pertanto, non si limita a rapportarsi all'essere, bensì, piuttosto, il rapporto umano è trattenuto in un rapporto più profondo che l'essere stesso instaura con l'uomo quando fruisce di lui, quando lo chiama»⁶⁰³.

L'essere stesso è la *physis*, ciò che, come in Eraclito è sempre velato ed onniavvolgente, che tuttavia non può esser pensata e nominata finché permane nella sua svelatezza e autoreferenzialità, nel suo essere altro rispetto all'apparenza e al logos umano, a ciò che si mostra in sé (*Sichzeigende*). La *physis* è *to eon*, che Fink non traduce con essere, bensì come *das eigentliche Seiende*, l'essente autentico⁶⁰⁴. L'interpretazione per cui Parmenide abbia tradotto e trasposto sul piano logico la *physis* dei *physiologoi*, non tiene presente il movimento interno del suo domandare per cui una differenziazione tra natura e logica è completamente estranea al pensiero originario, in primo luogo perché il logico, il *logos* non è un qualcosa di avulso dalla *physis*, una proprietà di una soggettività.

⁶⁰² Ivi, p. 227.

⁶⁰³ GaP, tr. it. p. 229.

⁶⁰⁴ Cfr. GaP, p. 195.

«Quanto poco i Milesi hanno avuto – o anche semplicemente voluto – una “fisica”, tanto poco Parmenide ha avuto una “logica”»⁶⁰⁵, secondo Fink, costoro pensano solo e semplicemente l'*arche*, il fondamento.

Tali rapporti vengono maggiormente in chiaro nella parte conclusiva del primo frammento:

Χρεὼν δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ

[30] ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης.
Ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὥς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

Traduce Fink con Diels: «Ora tutto devi esperire, tanto il solido cuore della verità ben rotonda, quanto le opinioni mortali a cui non è intrinseca alla vera certezza. E ciò nonostante imparerai anche questo, come ciò che appare sia in modo conforme alle apparenze, compenetrando tutto integralmente».

In questo ultimo passo ricorrono una serie di termini cruciali per comprendere l'impostazione parmenidea: l'*aletheia*, le opinioni dei mortali (βροτῶν δόξας), la verità di fatto, provata, dimostrata (πίστις ἀληθείης), i *dokunta* che Fink traduce come *das Scheinende* e δοκίμως come *scheinende Weise* il modo conforme dell'apparire, e la locuzione διὰ παντὸς πάντα περῶντα simile al *panta dia panton* eracliteo che vuol dire letteralmente: attraversante il tutto attraverso il tutto.

Nel frammento troviamo una prima prefigurazione del nesso tra *aletheia*, che a differenza dell'interpretazione heideggeriana⁶⁰⁶ non è il punto di partenza dell'interpretazione di Fink, e *ta dokunta*, tra essere e apparire. L'apparenza qui menzionata, a cui ciò che appare si conforma, che compenetra tutto attraverso il tutto, non è secondo il filosofo di Konstanz, il regno della falsità, dell'apparenza soggettiva irrelata rispetto al fondamento, alla *physis*, bensì il modo proprio di venir fuori nel diradamento dell'essere. Qui ad essere operativa è la dialettica tra l'*alethes* e la *lethe*. Accanto alla verità ben rotonda il sapiente deve anche comprendere come tale il mondo

⁶⁰⁵ Ivi, tr. it. p. 233.

⁶⁰⁶ Cfr. HGA LIV.

dell'apparenza, la sua relazione e conformità al fondamento fisico, ad una misura, a un limite. Tanto l'*aletheia* quanto la *doxa*, e di riflesso l'essere e l'apparire nel rapporto tra *physis* e *ta dokunta* traggono senso dallo sguardo illuminate del *nous*. In gioco non è il problema di verità e falsità, verità e apparenza, bensì la messa in discussione dei *logoi* che determinano la specificità di due regni ontologici differenti, ma riuniti nello *eon*; il regno dell'esser sempre e dell'apparire. Questo è presto inteso se ancora una volta facciamo riferimento all'impostazione fisio-logica: non esiste ancora, o quanto meno, non è ancora compiuta una netta separazione tra il piano dello *eon*, della *physis* e quello della manifestazione, ma entrambe le modalità ontologiche sono in realtà una e una sola cosa, e tratteggiano il rapporto tra lo *hen*, lo *eon*, l'essente nella totalità e la sua successiva specificazione e determinazione; ancora una volta siamo di fronte alla compenetrazione tra Ade e Dioniso.

Ta dokunta sono l'insieme di ciò che è apparente viene assunto "innanzitutto e per lo più" dall'uomo nella deiezione quotidiana, come l'unico vero orizzonte dell'essere di presentazione della verità, tuttavia non è a partire dalla quotidianità che è possibile esperire il solido cuore della verità ben rotonda.

L'esperienza della verità è quella che abbiamo imparato a conoscere come *Ontologische Erfahrung*, l'indissolubile unione di verità ed esperienza dell'essere oltrepassante il quotidiano rapporto con le cose (*scilicet*: livello in cui la domanda fenomenologica sullo statuto dell'esperienza incontra istanze speculative). In fin dei conti, l'interpretazione parmenidea operata da Fink, guidata dalla domanda intorno allo statuto dell'apparenza, allo *Schein*, e al suo nesso con la *physis*, intesa come orizzonte costituente, non è altro che la traduzione sul piano ontologico-speculativo, dell'esigenza husserliana di un ritorno alla cosa stessa e alla sua descrizione della sua modalità pure di presentazione⁶⁰⁷. Nella fattispecie, come vedremo, nell'interpretazione del nesso essere-apparire

⁶⁰⁷ Il problema della costituzione in Husserl affonda le radici della dimenticanza dei processi intenzionali, radicati nell'Ego puro, che portano alla costituzione della *Sinnbildung* dell'ente mondano tipiche della *natürliche Einstellung*. La costruzione di senso, secondo Fink, non si nasconde solo nei livelli elementari in cui la natura intenzionale è costituita come nel caso del maestro, ma anche nel caso in cui l'ente in quanto Natura è già dato nel suo *Erscheinen*. La vita trascendentale costituente come sistema fungente di sintesi, cui l'essere e la verità sono correlati, è pertanto tradotta da Fink nel concetto di *physis* e *Welt*. In questo modo, si divincola da un concetto di verità assunto intenzionalmente come *Selbstgebung von Selbstgebung*, ovvero conoscenza analitico-riflessiva della costruzione di senso dei processi costituenti l'ente mondano. In questo l'originarietà che è declinata da Husserl puramente soggettivamente, e il concetto di essere e verità come *Lebensinnerlichkeit*, rivolgimento autoreferenziale della vita in se stessa, vengono greccamente trasposti in una dimensione fondazionale-costituente prima e presoggettiva che presiede alla costituzione stessa del fenomeno come *Erscheinung* tra terra e cielo. Cfr. a tal proposito NuD pp. 89 s.

ne va della presentificazione del non essente, del trascendente non dato della *physis* e nell'immanenza dello *Schein* all'interno logos in cui si concretizza l'esperienza ontologica. A tal proposito, l'errore della fenomenologia è stato quello di mirare ad un assoluto *Neuanfang* nell'impostazione del problema della cosa, quando, come si è precedentemente sostenuto, nella stessa categoria della cosità riluce una precedente interpretazione dell'essere stratificatesi a partire dalla storia della metafisica e dal linguaggio, che, in quanto *ursprünglichste* Ontologie riguarda sempre il nesso *Logos-on*⁶⁰⁸. In qualche modo la presenza operativa ante-litteram di una serie di problemi esplicitamente fenomenologici come quello della *Konstitution* e della *Vergegenwärtigung* già nell'esperienza ontologica presocratica, dimostrano come il tentativo husserliano sia quanto mai ingenuo.

L'afferramento del nesso tra *aletheia* ed essere nella filosofia di Parmenide si configura come un tentativo di ripensare tale rapporto nella sua originarietà, sgravato da una serie di sedimentazioni che velano il carattere dell'esperienza ontologica. La modalità con cui l'esperienza ontologica della verità è declinata nella quotidianità è l'*adaequatio* tra opinione, un enunciato e un fatto, in generale tra il soggetto e uno stato di cose: vero è l'enunciato che dice essente uno stato di cose sussistente e come non sussistente uno stato di cose non sussistente. Vero è l'opinare riferito all'ente che annuncia nella proposizione una conformità, viceversa falso è un opinare che non coglie questa conformità, o che spaccia per conforme il non conforme. Questo concetto di verità assolutamente comune, generalissimo e a prima vista a-problematico, insiste, secondo Fink, su un generale livellamento del grado di universalità, ogni verità particolare ha la forma universale dell'adequazione. Ciò, si badi, non implica che non ci siano differenze di significatività tra le varie verità, ma che la forma veritativa sia la stessa. Tale concetto poggia essenzialmente sul livellamento ontologico dell'ente singolo rispetto all'universalità ed è la premessa per una certa declinazione logica del significato dell'essere. La logica appiattisce nella forma predicativa e nell'implicazione il grado dell'essere, l'uso copulativo dell'"è" è del tutto indifferente ed indipendente dallo statuto ontologico di soggetto e predicato.

L'ente è semplicemente, non vi è un ente dotato di una forza, di un grado d'essere, e conseguentemente di uno statuto ontologico superiore: ciò che è, è semplicemente o vero o falso, *aut-aut, tertium non datur*. Questa forma, sostiene Fink, di cui la logica costituisce la fissazione è pre-

⁶⁰⁸ Cfr. ZoF, p. 5: «Der LOGOS ist immer LOGOS des ON»

filosofica, pre-metafisica, è la naturale esperienza antropologica irriflessa del vero, avente a che fare con l'ente semplicemente presente, il livello più generale di significazione.

La filosofia comprende nel suo gesto originario la problematicità dell'ovvio e la ribalta, comprende che nell'essere esiste una gradazione ontologica, che c'è un essenziale ed un inessenziale, che l'essere stesso si dice in molti modi, e che soprattutto non è necessariamente derivante da una modalità di relazione del soggetto con le cose, ma da uno spazio fondante-fondativo, direi trascendentale, su cui la verità dell'ente poggia. Il pensiero della *arché* è proprio questo, l'oltrepassamento della dimensione della semplice presenza nella determinazione della verità in direzione del fondamento concepito come originaria pienezza d'essere. Nella questione dell'origine di tutte le cose è operativa la problematica dell'essere stesso dell'origine e dell'origine dell'essere, che deve necessariamente avere un grado di verità ulteriore rispetto al singolo ente individuato. Eppure questa verità, come abbiamo visto, a proposito di Eraclito, non è chiusa in sé ma si spazializza e temporalizza, pone nell'aperto l'ente nella sua individuazione costituendolo. In tal movimento è tuttavia sempre implicato l'uomo, nel *logos* umano avviene un rispecchiamento dell'originaria disvelatezza. L'aletheologia greca non è, pertanto, un realismo in cui le cose hanno un'autonoma consistenza d'essere al di là del *logos*, ma è un evento relazionale, proprio a partire dal carattere di s-velatezza di tale esperienza ontologica. Verità come s-velatezza, è un concetto che si determina sempre a partire da una velatezza originaria «laddove avviene la verità ha luogo sempre il disvelamento di qualcosa di velato e questo accade nelle cose stesse»⁶⁰⁹.

Sorge qui una difficoltà: se le cose stesse, come abbiamo visto nell'Efesio e iniziato a delineare in Parmenide, nel loro apparire sono sempre già disvelate ed individuate, non dovrebbe essere la s-velatezza già dispiegata nell'apparenza? Se sia l'ente individuato che il *Dasein* hanno sempre un originario rapporto con l'apertura, ovvero se l'esserci nel dire e nell'operare si relaziona sempre a ciò che è essente, che senso ha la distinzione parmenidea, tra essere ed apparire? Non si avrebbe piuttosto il paradosso del *Sofista* platonico per cui ogni dire è vero proprio perché accade sempre nell'ambito dell'essere e dell'aperto?

Fink, in maniera abbastanza ellittica nelle *Grundfragen*, sostiene che il concetto volgare di verità coglie sicuramente l'essere individuato dell'ente, ma non lo comprende a partire dalla sua

⁶⁰⁹ GaP, tr. it. p. 231.

originaria provenienza: nell'essere svelato dell'ente ciò che è velato è il fondamento. Sembrerebbe che qui sia sostenuta una posizione metafisica per cui veramente essente è l'essere e il fondamento, mentre i fenomeni mere apparenze. Tutt'altro, comprendere la provenienza non è decretare un rango epistemico maggiore, bensì presentificazione del processo originariamente costituente nel suo agire proprio. La verità nella svelatezza dello *Schein* non è un disvelamento. Il disvelamento è presente solo laddove l'*alethes* avviene in massimo grado, ovvero nell'alveo omnicomprensivo e abissale della *physis*, nella via mostrata dalla dea. La *physis*, origine di ogni disvelatezza è la chiusura, è originariamente ciò che è velato; il pensiero filosofico che pensa radicalmente questa chiusura del fondamento nell'*arche* è evento dell'*alethes* e disvelamento della velatezza dell'essere stesso cui il filosofo perviene attraverso una via ben precisa, il percorso individuato dalle Eliadi. La possibilità della filosofia si caratterizza, pertanto, a un tempo come il più proprio essere dell'uomo nel mondo, e, a un tempo il rispecchiamento del fondamento nella duplicità dei suoi momenti, all'interno della vita. Verità e illusione si relazionano allo stesso: alla cosa, una alla sua essenza (*Wesen*) l'altra alla sua manifestazione.

La reale dimensione di questa vita, il mondo già da sempre costituito prima di ogni apparenza, trae la sua autentica determinazione a partire dal problema dell'essere che ha diretta filiazione dal problema della *physis* e della *arche*.

«Parmenide pensa per la prima volta l'*arche* nella sua pura essenza – senza il rivestimento del simbolo; egli la afferra come l'essere»⁶¹⁰. L'essere parmenideo non è pensato nella separatezza, ma come il fondamento pervadente tutte le cose, i *ta dokunta*. Tra essere e *dokunta* insiste il rapporto che in Anassimandro vige tra *apeiron* e *peras* e in Eraclito tre *hen* e *ta panta*, le cose individuate e apparenti sono “concrescenze” dell'essere”.

La domanda “che tipo di essere abbia l'essere”, contrassegna l'ambito problematico dell'ontologia, tale interrogare raggiunge per la prima volta in Parmenide come problema dello *eon*. Fink in primis libera l'interpretazione da una serie di presupposti metafisici non espliciti che vedono nella questione dell'essere parmenideo il problema dell'entità e della fondazionalità dell'ente; sebbene l'autentico statuto ontologico dei *ta dokunta* può esser compreso solo a partire da un'interpretazione dello *eon*, esso non costituisce il primo ambito problematico, è semmai nei

⁶¹⁰ GaP, tr. it. p. 235.

dokunta, come vedremo, che il modello metafisico dell'ente trova un suo primo accenno. Il pensiero parmenideo non è direttamente assimilabile alla problematica metafisica dell'entità dell'ente, seppure ne costituisce un prodromo.

L'interpretazione corrente tende ad identificare *to eon* come l'ente nella sua totalità, la sfera conchiusa ed unitaria; in base a questa visione della totalità del *kosmos*, individuazione, divenire, *genesis* e *phthora*, non sono che realtà apparenti. L'uno, la totalità è ciò che è veramente essente, molteplicità e divenire null'altro che inganni umani troppo umani.

Allo stesso modo, una corretta impostazione e traduzione dello *eon* come "essere" appare problematica, in primis perché rinvia alla differenza ontologica tra essere ed ente, aspetto che seppure influenza la storia della metafisica nel suo nucleo più profondo, è operativo, ma non tematico in Parmenide, in secondo luogo perché è il participio presente del verbo essere *einai*, pertanto, oltre ad esser tale traduzione scorretta filosoficamente, lo è in primis grammaticalmente. Le cose stanno diversamente se come essere intendiamo l'*arche*, il principio di tutte le cose, la cui consistenza ontologica rimane ambigua. Da un punto di vista esteriore sappiamo che nella filosofia di Fink in realtà l'*arche*, soprattutto inteso da Eraclito e Parmenide come *physis* è la prima determinazione della *Welt*, del fondamento nell'esperienza ontologica presocratica; la *Welt* non è quindi assimilabile all'essere della metafisica, né tantomeno al *Seyn* heideggeriano⁶¹¹, ma ha una propria specificità come orizzonte meontico sorgivo dell'ente stesso. La traduzione letterale di *eon* con *Seiend* (essente), a patto che però non si intenda con ciò l'ente intramondano, e nemmeno la totalità di esso, ma sempre ciò che c'è prima dell'individuazione stessa, oscilla sempre in un'ambiguità tra *on* ed *einai* per cui Parmenide utilizza anche i termini *estin*, *einai*, *to pelein* e per il suo contrario *ouk esti*, *me einai*, *to me eon*, *ouk einai*, *me eonta*, *ouk eon*, *to meden*. Ciò determina una certa circolarità nel ragionamento, per cui l'essere essente è esplicabile solo attraverso se stesso: l'essere è l'essere, l'essente è essente. Tale incapacità deriva da un interdetto fondamentale del logos che non può dire le cose se non come essenti, pertanto anche la chiarificazione del fondamento trascendentale che presiede all'entità dell'ente cade sotto questa ipoteca: non è possibile, dire e caratterizzare l'essere tramite il logos se

⁶¹¹ «Per comprendere ciò bisogna innanzitutto liberarsi dal pregiudizio secondo cui Parmenide avrebbe tramandato un essere fisso ed immobile e se ne sarebbe sarebbe sbarazzato del mondo dei sensi, in cui la nostra vista percepisce il permanere, il trascorrere, il mutamento, la crescita e la decrescita e il mutamento di luogo, in quanto parvenza illusoria» cit. ZoF, p. 67.

non come essente, non è possibile dire nel *logos* umano il fondamento dell'elementarità e della cosalità senza tradirlo, o meno enfaticamente, trasporlo in una dimensione logica, così come non è possibile nel puro termine *eon/Seiend* rendere la differenza cosmo-ontologica rispetto agli *eonta/Seiende*, proprio per via di quel carattere appiattente della funzione copulativa.

Lo *eon*, così compreso indica il fondamento inesauribile da cui fuoriescono tutte le cose limitate tra cui anche il *logos* umano che pretende di dirne la verità; pertanto, a questo livello il luogo sorgivo elementare dei fenomeni ed il senso dell'ente si danno su un piano comune. Lungi dall'essere una determinazione logica anzi rimanendo esso stesso indeterminabile logicamente, *eon* è una potenza (*energheia*), e allo stesso tempo atto (*dynamis*) e *entelechia*, o meglio è il presupposto, come vedremo per una sì fatta traduzione metafisica della *physis*, e di conseguenza delle sue determinazioni logiche. Questo è presto desunto dal duplice carattere dell'*arche*, ciò da cui qualcosa prende avvio e inizio, e contemporaneamente, ciò che in quanto avvio e inizio si protende oltre ciò che essa muove e che lo domina⁶¹². Questo carattere dominante dell'*arche* ha il carattere peculiare della chiusura che tuttavia presiede ad ogni apertura, in tal modo anche lo *eon*, come vedremo a breve nei *semata*, è caratterizzato da ciò che è totalmente altro, che sfugge ad ogni caratterizzazione ontica, ma che è determinabile per via solamente privativa.

Parmenide, potremmo inferire sulla scorta dell'interpretazione di Fink, compie anche un passo ulteriore nell'equazione tra *arche* ed «essere originario»: lega la chiusura fisica dell'essere con la sua determinazione tautologica, l'essere è l'essere vuol dire che il fondamento è in sé conchiuso, non ha nulla di esterno e questa chiusura non è articolabile in un *logos* sebbene sempre in esso implicata, pertanto l'insondabilità dell'origine ascosa dell'elementare si riflette nella sua indicibilità logica: ... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

Si badi bene non si intende dire che il carattere dell'essere parmenideo sia sussumibile alla dimensione logica, ma che il *logos* stesso, rispecchia la struttura ontologica dell'essere nella sua chiusura, e questo come vedremo sia per quanto riguarda l'essere sia per quel che concerne l'ente. Nel far questo Parmenide costituisce l'*acme* del sapere presocratico, da un lato porta alle estreme

⁶¹² Cfr. M. Heidegger, *Sull'essenza e concetto della physis*. Aristotele, *Fisica B 1*. In HGA IX, tr. it. p. 201.

conseguenze il pensiero eracliteo dell'*homologeia* tra la *physis* e il *logos* della riconduzione dei *panta* nello *hen*, dall'altro però supera nell'ontologia tale schema.

Per comprendere tale impostazione ci rivolgiamo con Fink al frammento 2, in cui *Dike* una volta dischiuse le porte, mostra al filosofo le due vie di ricerca l'una che precisamente è e non è possibile non sia ovvero la via dell'*aletheia*, e una che non è ed è necessario non sia.

In questa prima formulazione dell'interdetto parmenideo, ovvero sull'impossibilità di pensare il non essere assoluto, è l'incipit dell'esplicazione ontologica poggiante su due tesi fondamentali: «1. L'essere è, il non-essere non è; 2. Il tentativo di porre il non-essere come essente non è attuabile, non potendo essere in realtà né pensato né detto»⁶¹³. Questa determinazione pare confliggere da un lato con la più immediata esperienza di pensiero, dall'altro dalla determinazione ontologica dell'ente individuato che, come abbiamo già avuto modo di esporre, fa della negazione e del limite la componente dialettica fondamentale dell'individuazione: l'ente è un questo e non un altro. Il non essere-partecipa attivamente alla determinazione a partire dal carattere generale dell'ente, lo *hekaston*, al *ti to on*, all'ente determinato. Allo stesso modo è possibile rappresentarsi una mescolanza di essere e non essere nel processo del divenire temporale, nel non-ancora e nel-non più o nell'atto presentificante che rende presente un che di non presente, e ancora nella determinazione del diverso, dello *heteron* del non essere relativo come nel *Sofista* platonico. In generale:

1. l'essere frammentario del molteplice, dei *ta panta* è pervaso dal non essere
2. ogni discorso sull'ente intratemporale avviene sempre nell'orizzonte del non essere come non ancora e non più.
3. nella determinazione logica il non-essere è in qualche modo sempre trasposto nell'essere; il *logos* ha un carattere intrinsecamente nichilistico proprio nella sua funzione determinante, nel suo dire l'essere di un ente.

Il non essere appare pervadere la determinazione spaziale, temporale e logica dell'ente, eppure nell'accesso all'essere originario, questa impostazione pare ribaltata. Secondo Fink ciò avviene

⁶¹³ GaP, tr.it. p. 238.

perché ad essere intesi sono due ordini di discorso differenti, il primo dove vige questo carattere relativo del non essere è l'ambito dei *ta dokunta*, mentre l'ambito dell'*arche*, del "essere-originario" è diverso, uno, intero, non frammentato e continuo. In discussione sono i due piani ontico ed ontologico, per cui anche l'identità "essere è essere" nella forma di $A=A$ non è tautologia ma l'attestazione che l'essere può venir interpretato solo secondo sé medesimo. È la determinazione ontologica fondamentale, la prima compiuta *Seinsfrage* che ci dice «l'essere esclude da sé il nulla», e di rimando ogni determinazione a partire dall'ente⁶¹⁴.

Pertanto solo l'essere può essere conosciuto e detto avendo un legame indissolubile con il conoscere ed il dire. Il frammento 3 è la prima testimonianza filosofica dell'indissolubile nesso tra conoscere essere e parlare, il luogo in cui il nesso tra *physis* e *on* si volge nel ipotesi fondamentale *logos-on*⁶¹⁵. Le possibilità dell'ontologia vengono qui comprese innanzitutto come rivolgimento del pensiero all'essere, o meglio del necessario coinvolgimento dell'essere nel pensiero. Viceversa il nulla in quanto non dato non può esser conosciuto. Per Fink carattere fondamentale del detto non è determinare il carattere unitario o illusorio del reale, ma il nesso essenziale che esiste tra il pensiero e l'essere, ovvero il rispecchiamento del piano reale nel logico. Parmenide in questo chiarifica e sviluppa il carattere omologico eracliteo del logos, ricollegandolo ad una caratteristica intrinseca della relazione tra il pensare e il pensato. «In tutto il conoscere ed il parlare è all'opera una comprensione dell'essere perfettamente determinata, la quale pensa l'essere come ciò che è stabile, in sé solido e non vacillante, ossia come ciò che non può essere ora in un modo ora in un altro oppure mescolato con la nullità.»⁶¹⁶. Questa affermazione di Fink risulta altresì problematica, non è chiaro a prima vista se si parli della necessità del pensiero dell'essere, dell'esigenza del *logos* di pensare qualcosa di stabile, prodromo antropologico dell'esigenza metafisica di fondare la stabilità del reale nell'essere stesso, oppure se qui è nominata la capacità intrinseca del pensiero di nominare l'essenza delle cose sulla base di comunanza di natura con il pensiero, né appare chiaro se qui Fink abbia colto l'ipoteca onto-logica del *logos* sulle cose, l'inaggrabilità della necessità del *logos* di dire la cosa come essente nell'indissolubile nesso con l'*on*. La prima ipotesi riguarda il radicamento grammaticale della metafisica che tradurrà il pensiero dell'essere nella questione metafisica del *summum ens* ovvero alla

⁶¹⁴ GaP, tr. it. p. 240.

⁶¹⁵ Cfr. Ibid.

⁶¹⁶ GaP, tr. it. p. 241.

necessità di esistenza dell'ente con ogni perfezione tra cui quella appunto di esistere; la seconda ipotesi tipica di un certo hegelismo è sicuramente un tratto della filosofia finkiana che vede nell'uomo un rispecchiamento dell'assoluto, la terza che è ipotizzabile soprattutto sulla scorta di letture nietzschiane, è sicuramente una declinazione dell'ontologia come gioco e metafora che è presente in Fink, in particolare riguardante l'effettiva possibilità del linguaggio di dire l'essere dell'ente.

Se ci atteniamo all'interpretazione degli antichi, conformemente all'impostazione heideggeriana, il pensare ed il conoscere sono sempre possibili a partire da un'apertura originaria del mondo e dell'essere, ciò implica che il logos umano ha sì la potenza entificante, di prescrivere ed ipotecare la cosa sotto il vessillo dell'essere, ma che tale potenza, presente anche nel carattere predicativo del *logos*, sia un riflesso dell'originaria potenza dell'*a-letheia* che nel *logos* umano stesso si annuncia. In termini finkiani, il nesso tra pensiero e logos è possibile perché esiste un orizzonte onto-cosmico primariamente costituito, similmente alla vita costituente husserliana, che si media nel pensiero dell'essere e che costituisce l'orizzonte di ogni predicazione. Tali aspetti verranno maggiormente in chiaro in seguito.

Ciò che chiaro è che il *nous* ha, nella sua confidenza con l'essere, il carattere di rendere presente a sé l'ente indipendentemente dalla sua presenza. Il frammento 4 a tal riguardo è esplicito

«Λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόφι παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον «πάντη πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον».

Traduce Fink, con Diels: »Ma tu osserva con la mente spirituale come ciò che è assente è presente grazie ad essa in modo certo; poiché essa non separerà l'ente dalla sua connessione con l'ente, né come ciò che è completamente e dappertutto, è disperso secondo l'ordine, né come ciò che si raccoglie assieme».⁶¹⁷

⁶¹⁷ Ibid. Riportiamo anche la trad. di Diels dal tedesco presente nel testo originale delle *Grundfragen* «Schaue jedoch mit dem Geist, wie durch den Geist das Abwesende anwesend ist mit Sicherheit; denn er wird das Seiende von seinem Zusammenhang mit dem Seienden nicht abtrennen, weder als solches, das sich überall gänzlich zerstreue nach der Ordnung, noch als solches das sich zusammenballe».

Sofferamoci un attimo sul frammento perché è cruciale per comprendere l'interpretazione di Fink del *nous* parmenideo e della sua relazione con l'essere. In primo luogo notiamo che Fink traduce *nous* con *Geist*, che può ben voler dire mente spirituale, spirito, tuttavia reputiamo questa traduzione insufficiente, in quanto non rende la polisemanticità del termine *nous*, che non è il mero pensare, ma è riferita in generale all'intero ambito percettivo, all'intuizione tanto intellettuale quanto sensibile. A tal proposito nel *Nietzsche* Heidegger traduce in maniera assai pertinente *noein*, ossia il verbo di cui *nous* è sostantivo del frammento 3 ... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι con «*Dasselbe aber ist Vernehmung sowohl als auch Sein*»⁶¹⁸, a differenza di Fink che propende per la più abituale traduzione di Diels «*Denn dasselbe ist Denken und Sein*»⁶¹⁹. Il *nous* così come la sua azione specifica: il *noein*, non è direttamente identificabile con la mente spirituale, col *Geist*, che ha nel *Denken* la sua particolare prestazione, tale impostazione è già metafisica, presuppone un dualismo tra natura e spirito, tra *res cogitans* e *res extensa* che nella filosofia presocratica non sono ravvisabili⁶²⁰. La traduzione finkiana, ci pare inconsciamente viziata da un'ipoteca metafisica, che in parte vela l'effettiva portata dei frammenti e misconosce la natura propria del *nous* in questa fase del pensiero occidentale. Tuttavia, ad onore del vero, Fink correggerà già nel corso del 1951 l'impostazione delle *Grundfragen*; in quel frangente la prestazione (*Werk*) del *noein* sarà caratterizzata dal «*das Sein zu vernehmen und gliedernd, fugend auszulegen*»⁶²¹, e ancora «*Denken ist trotz der ihm eigenen Spontaneität wesentlich vernehmend*»⁶²², che lascia trasparire la capacità del tutto peculiare del *nous* come *organon*, similmente all'anima in Platone, dell'essere, dell'esperienza ontologica; anche in questo caso tuttavia tale impostazione vuole voler dire troppo, un'eccedenza riguardante la questione ontologica che probabilmente non è ravvisabile nell'esperienza greca. Tuttavia la filosofia speculativa si differenzia dalla mera filologia e dalla dossografia proprio per la forzatura, necessariamente

⁶¹⁸ Cit. HGA VI.1 p. 475.

⁶¹⁹ Cit. GaP., p. 207.

⁶²⁰ A tal proposito ci pare opportuno citare anche il frammento 16 tratto da Arist. *Met.* IV 1009 b21 della seconda parte del poema, inerente alla *doxa*: «Come, infatti, ognuno ha la combinazione nelle membra dai molteplici movimenti, così per gli uomini si presenta il *nous*, infatti è lo stesso ciò che pensa la natura delle membra negli uomini e in tutte le cose e in ciascuno. Infatti il pieno è il pensiero». In questo frangente Parmenide connette nel to auto il *nous* con ciò che pensa la natura delle membra corporee (*krasis meleon polykampton*). Il pensiero ha quindi un corrispettivo nella disposizione organica, indipendentemente dallo statuto dell'analogia, a conferma anche del significato omerico del termine equivalente a *thymos* (cfr. Od. VIII, 78). In Parmenide, pertanto, così come in generale nei presocratici la separazione tra il logico ed il fisiologico non è pienamente compiuta, tal da sussistere ancora, perlomeno un'analogia, non una discontinuità. A tal proposito per un'esauriente esposizione del problema si rimanda a L. Laino, *Salvare i fenomeni*, op. cit..

⁶²¹ ZoF, p. 55. Ap-prendere e ordinare l'essere, interpretarlo nella disposizione.

⁶²² Ibid.

arbitraria e creativa, nei confronti della tradizione; in tale atto spregiudicato essa acquista la propria dimensione e potenza.

Fink ben si avvede, in seconda battuta, che il *nous* identifica una più vasta e generale gamma di determinazioni assimilabili all'intuizione nella sua duplice declinazione sensibile ed intellettuale. Il *Vernehmen*, ingloba tutto l'ambito della percezione, non è un semplice *Denken* né tantomeno un *Wahrnehmen*, un percepire sensibile, ma un afferrare, ap-prendere. Effettivamente questo termine pare più appropriato anche per caratterizzare l'interpretazione finkiana del frammento 4; se attribuiamo al *Geist* in senso lato non il semplice *Denken*, ma la funzione intenzionale nella sua declinazione sintetica attiva e passiva, ci viene in chiaro cosa il pensatore di Konstanz intenda nel caratterizzare il *nous* come la facoltà del *noein* che apprende con particolare riferimento a ciò che è assente «in modo tale che proprio ciò che è assente diventa presente»⁶²³. In Fink il carattere della *Vernehmung* viene fortemente caratterizzato in relazione della *Vergegenwärtigung*, della presentificazione che costituisce lo *Schwerpunkt* delle ricerche fenomenologiche di Fink durante il periodo di assistentato presso Husserl.⁶²⁴ In generale il percepire del *nous* non si esaurisce nella presentazione, nella percezione della presenza, ma abbraccia l'intera vita coscienziale sia per quanto riguarda il senso interno che quello esterno. Dal punto di vista fenomenologico, nel senso interno, nell'*innere Welt*, la modalità in cui l'*Abwesende* diviene *anwesend* (presente il non presente), risiede la modalità propria della presentificazione: l'immaginazione e la fantasia, della rimemorazione (*Wiedererinnerung*), dell'anticipazione e della pre-cognizione (*Vorerinnerung*). Tali forme che Husserl ricollega alla *Zeitbewußtsein* della coscienza interna originaria nella ritenzione e protenzione l'oggetto⁶²⁵, sono la chiave di lettura dell'interpretazione del *nous*.

Nella sua intimità con l'essere, il *noein* ha la straordinaria potenza di render presente l'assente situato in un altro orizzonte temporale. A differenza della teoria della presentificazione husserliana, il tipo di prestazione del *nous* è diretta solo secondariamente all'ente intramondano. L'assenza non è riferita semplicemente all'ente non presente che nell'immaginazione vien reso presente, bensì più radicalmente all'assente stesso per antonomasia, la *physis* come l'orizzonte celato di ogni chiusità, la *lethe*. Il *nous*, che non è più il logos cosmico eracliteo, ma nemmeno unicamente una facoltà umana,

⁶²³ GaP, tr. it. p. 241.

⁶²⁴ Cfr., VuB

⁶²⁵ cfr. Hua X, pp. 40 ss, Hua III/1 pp. 147 s

nella sua attività presentificante media il passaggio dalla *lethe* all'*alethes* è l'attività rischiarante il processo di costituzione trascendentale dello *eon/physis*, e ne è traduzione immediata nel logico. Non è più in questione la semplice presentificazione dell'immagine, ma dell'assente in modo essenziale come *zum-Vorschein-kommen* dello *eon*. Vediamo qui concretizzata la duplice essenza del movimento ontologico come esperienza ontologica della *physis*, segnatamente del trascendentale me-ontico, e la sua traduzione nel progetto ontologico come nesso tra essere e pensiero. Il nesso fisiologico diviene nesso ontologico proprio nel momento in cui, con Parmenide il *nous* inizia a imprimere le categorie dell'entità nella *physis*, nel dire e nell'imprimere all'ente il carattere dell'essere. Sebbene in questa fase della metafisica ciò ha a che fare con la possibilità di portare alla presenza l'essere dimenticato del fondo di tutte le cose, similmente a come accadeva nel simbolo eracliteo, nella metafisica tale capacità disvelante, che assume i crismi della volontà di potenza della civiltà faustiano-prometeica, volgerà nella pro-vocazione e riduzione della *physis* e dell'ente a mero *Bestand*. Da questo punto di vista, possiamo asserire che, in tutto e per tutto la filosofia parmenidea costituisce il preludio della metafisica occidentale; se la filosofia parmenidea è «lotta spirituale per costringere nel concetto la “verità dell'essere”»⁶²⁶ essa è anche il primo fondamentale passo per la sua ipoteca logica.

Il *nous* ha quindi la capacità, nel linguaggio, nel pensiero e nella percezione, di portare la *physis* al dis-nascondimento essenzialmente grazie alla sua capacità presentificante e nominante. Questo vuol dire che l'esserci non ha mai l'essere a disposizione nella sua cerchia prossimale, nella comprensione quotidiana, ma lo comprende nella modalità dell'assenza fondamentale che taglia come una fenditura tanto l'esistenza umana, quanto l'intera storia della metafisica. La più grande *crux* della filosofia insiste proprio in questo carattere di non-presenza, di “ascosità” dell'essere, e, a un tempo, di costante presenza nel linguaggio. Il *nous*, nella sua trasposizione esistenziale del *Dasein* è il luogo in cui l'*Abwesen* diviene *Anwesen*. A un tempo l'essere in quanto non presente è paradossalmente il velato l'abisso e fondamento di tutte le cose, la *physis* stessa che concede nell'assenza la presenza. È qui di fatto esplicitata la differenza cosmologica, la stessa *Sache des Denkens* della filosofia di Eugen Fink, predelineata nelle figure di Ade e Dioniso: «l'ente ci copre l'essere»⁶²⁷, o meglio il mondo. Il *nous* è formatore di mondo perché porta a presenza il fondamento, ma, contrariamente ad

⁶²⁶GaP, tr. it. p. 243.

⁶²⁷GaP, p. 210, tr. it p. 245

un'impostazione antropologica antropogenetica non è dotazione specifica di quell'abitatore della lontananza che, nel progetto ontologico come elaborazione del presentimento dell'assente forma la sua *Umwelt* a differenza dell'animale.

L'origine di questa dotazione specifica è da pensare a partire dall'*einai*, il *nous* non è ancora qui una pro-vocazione della soggettività nei confronti dell'essente, la potenza ordinante dell'intelletto kantiano, ma segue la via del rischiaramento ispirato dalle Eliadi, il *Vernehmen*, o come lo caratterizza Fink, il *Geist* umano segue la via tracciata dall'*einai*: *einai* e *noein* sono infatti lo stesso, come conformità e secondariamente come identità. Il *Geist* ammette qui un assoluto ulteriore che lo determina. Il *nous* è forza dell'essere, forza della *physis* che naturalmente appartiene all'uomo in quanto immagine microcosmica del *kosmos*. Il *nous* non separa l'essere del *kosmos* ma lo dice come uno e unitario, come *hen* ed *eon*, non lo percepisce come disperso ma intero, come ciò che è comune – *xynon* – a tutto l'ente.

Il fr. 6 . aggiunge un'ulteriore determinazione della relazione uomo-essere-verità:

«Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
Πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴρω>,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν

[5] πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται.
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται
κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.»⁶²⁸

⁶²⁸ «È necessario dire e pensare che l'essere sia: infatti l'essere è, il nulla non è: queste cose ti esorto a considerare. E dunque da questa prima via di ricerca ti tengo lontano, ma, poi, anche da quella su cui i mortali che nulla sanno vanno errando, uomini a due teste: infatti, è l'incertezza che nei loro petti guida una dissennata mente. Costoro sono trascinati, sordi e ciechi ad un tempo, sbalorditi, razza di uomini senza giudizio, dai quali essere e non-essere sono considerati la medesima cosa e non la medesima cosa, e perciò di tutte le cose c'è un cammino che è reversibile.» cit. H. Diels, W. Kranz, *I presocratici*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2012.

qui è la dea *Dike* a parlare e distinguere in questo frangente le tre vie: quella della verità che esclude il nulla e coglie la natura dell'essere, quella del nulla del frammento 1 che abbiamo detto impercorribile, e una terza, la via degli uomini a due teste, che comporta in un certo modo il non essere, se non altro come *pseudos*, menzogna ed errore: la via dell'apparenza. L'apparenza nasce propriamente da questo dal considerare in qualche modo il non essente essente, dall'includere il non essere nella definizione dell'ente individuato, della cosa caduca. È questo l'ambito della *doxa*, che caratterizzerà la seconda parte del poema, segnatamente sui discorsi dei mortali, *dikranoi* sospesi tra apparenza e verità, tra intendimento dell'essere ed essentificazione del nulla. La terza via è l'ambito dell'opposizione, del dualismo tra notte e giorno, del luminoso e dell'oscuro, dei rivolgimenti, della dialettica contrappositiva manchevole del momento sintetico. Secondo Fink, qui non è in gioco, banalmente, una critica all'impostazione eraclitea, anche perché come abbiamo visto l'opposizione in Eraclito è momento fondamentale dell'essere, ma una distinzione essenziale tra l'ordine ontico e cosmologico. È questa la dimensione ante litteram della *natürliche Einstellung* husserliana cui anche il sapere scientifico è parte, è la dimensione propria della quotidianità. Tuttavia è proprio nella terza via che riluce il progetto ontologico della filosofia: l'esperienza quotidiana ha sempre un presentimento oscuro dell'essere, di cui vi è traccia della forma linguistica copulativa del verbo essere; il *nous* che dice autenticamente lo *einai*, riconduce questa molteplicità alla sua dimensione ontologica propria, la demistifica e la ribalta e la riconosce come tale.

È quanto chiarito ulteriormente nei frammenti 7-8 in cui il pensiero dell'essere parmenideo viene alla luce precisamente nella determinazione dei *me eonta*, dei non essenti, di ciò in cui l'essere e il non essere concorrono nella determinazione. I *me eonta* costituiscono il grande scandalo del pensiero come attesterà anche una certa deriva sofistica dell'eleatismo: come può il non essente esser considerato essente, e come può il *nous* nella sua identità con l'*eon* dire il non essente? Da questa via la dea ci intima di allontanare lo sguardo.

Il non essente è proprio, secondo Fink, il molteplice in cui essere e nulla sono immorsati su cui lo sguardo, "l'occhio che non vede", l'orecchio che rimbomba e la lingua, insistono nell'esperienza media e comune. Questo è il terreno quotidiano dell'abitudine riguardo cui la ragione è chiamata a discernere e a decretare il discorso vero, della via che è.

La filosofia è, pertanto, proprio quella battaglia, il cui terreno è l'esistenza umana, contro l'abitudine e l'ovvio, contro il *Man*. Ma tale lotta non è semplicemente il terreno di confronto tra due *Weltanschauungen* differenti, bensì è l'arena in cui le sorti stesse dell'essere vengono determinate: se il *nous* umano è rispecchiamento del *nous* dell'universo, il luogo in cui la costitutiva *lethe* dell'essere perviene all'*alethes* al suo rischiaramento nella presentificazione del non essente, allora la filosofia è il luogo stesso in cui si decidono le sorti dell'essere, la sua storia è direttamente la storia del disvelamento e velamento dell'essere nell'eterna lotta contro l'opinione e l'indistinzione del concetto di essere. La filosofia è pensiero della differenza, della differenza tra la *lethe* e l'*alethes*, tra il mondo e l'ente, tra la *doxa* e il *nous*. Qui viene in chiaro un aspetto fondamentale del pensiero di Fink e dell'impostazione della problematica della storicità che avevamo accennato nei primi capitoli nell'identità tra storicità autentica e pensiero dell'essere. D'altro canto però, tale pensiero nel separare le due vie, quella della conoscenza e quella dell'opinione è già incanalato su quella strada che porterà allo sviluppo del pensiero metafisico e dello sdoppiamento tra il *choris* dell'idea, dell'oggetto noetico e la realtà sensibile appunto il mondo dell'apparenza e dell'opinione. Ma come si mostra la verità dell'essere? Abbiamo detto che la *physis* è l'eternamente celato il non apparente, che tuttavia trova nel *nous* che dice lo eon il suo rischiaramento, tuttavia il linguaggio e i sensi non appaiono sufficientemente potenti da cogliere questa realtà nella sua pienezza e potenza. Questa potenza pre-logica non può venire espressa in maniera immediata e diretta, similmente a come in Eraclito il movimento del mondo aveva nel simbolo del bambino, di Ade e Dioniso, del fuoco il luogo di manifestazione proprio. La dimensione simbolica eraclitea in Parmenide diviene dimensione analogica: i *semata* in Parmenide costituiscono l'orizzonte immanente di traduzione del trascendentale.

6.2 *Semata* e linguaggio: Il rapporto tra le due parti del poema

Come in Eraclito il logos umano, nella sua forma logico linguistica appare vincolato da un lato al fondamento del tutto, dall'altro all'ente. Il dire, se da un lato è sempre in relazione allo *on* e abbia allo stesso tempo una relazione immediata con l'essere, incontra dei limiti strutturali nel riferimento allo *Ur-eine*, quell'orizzonte me-ontico dell'ascosità e della irriflessa unità a partire da cui si dà ogni diradamento ed apertura. Se è vero che l'uomo ha sempre a che fare con l'ente, il problema della

dicibilità di ciò che si mantiene nella costante differenza con l'ente stesso costituisce il suo più grande cruccio. Com'è possibile tradurre linguisticamente, nella *Endlichkeit* del *Dasein*, di cui il discorso (*Rede*) è un esistenziale, il fondamento che sempre eccede come vita e mondo l'esistenza stessa? Se l'*eon*, la declinazione parmenidea della *physis* ovvero della *Welt* è ciò che da un lato governa, ma dall'altro è sempre nella differenza onto-cosmologica dall'ente intramondano, se esso è quindi il me-ontico o il ni-ente in quanto essere non essente, allora il problema della sua traduzione nell'immanenza è una questione di cruciale importanza per il pensiero fenomenologico. Se Heidegger vede nel *Dichten* il luogo privilegiato di rispecchiamento dell'*Ereignen* dell'essere, Fink rintraccia il corrispettivo di tale struttura nel Simbolo per quel che concerne la dimensione logica, nei fenomeni fondamentali dell'esistenza per quel che concerne la struttura esistenziale, nell'elementare ovvero nel processo di sorgere e dileguare dell'ente tra cielo e terra per quanto riguarda la dimensione materiale, nei costumi e nel progetto ontologico per quel che riguarda l'ambito formale in cui l'uomo progetta il mondo nello spirito. I *semata* parmenidei delineati nel frammento 8 rappresentano assieme ai simboli eraclitei la prima manifestazione logica della traduzione dell'essere nel segno, essi sono *Zeichen des Seins, Wegmarken*⁶²⁹, che a differenza dei simboli eraclitei non sono nulla di fenomenico, mitico o elementare in senso lato, non un'immagine poetica, ma analogia. I *semata* sono la via analogica per l'essere stesso, che può esser espresso solo mediatamente. La mediazione percorre il limite costitutivo del *logos* dell'invalidità della dimensione ontica. Positivamente dell'essere Parmenide predica solo l'*hos estin*, ciò che è, essere è ciò che è. La determinazione dei caratteri propri è ipotecata da una inadeguatezza strutturale, «ogni sema dice troppo e troppo poco»⁶³⁰. Il *logos* può relazionarsi all'ente solo mediante determinazioni ontiche - in questo risiede il suo dire troppo rispetto alla semplicità del fondamento - le quali, nel tentare di afferrare l'essere, incorrono sempre in una determinazione finita dell'infinito - in questo vi è la loro insufficienza costitutiva.

«È questa la difficoltà fondamentale di tutta l'ontologia, il fatto che essa parli apparentemente il linguaggio ontico e si rivolga alle cose, mentre ad essere inteso nel profondo è l'esatto contrario: il fatto che essa dica l'ente pensando l'essere»⁶³¹.

⁶²⁹ ZoF, p. 61.

⁶³⁰ Ibid.

⁶³¹ GaP, tr. it. p. 249.

Ogni *sema* dice lo stesso ma non l'identico. I primi due caratteri dello *eon* ad esser nominati sono l'*ageneton* e l'*anolethrton*, l'essere è ingenerato e indistruttibile privo di morte, in analogia allo *apeiron* anassimandreo, è *atremes*, imperturbabile, *ateleston*, privo di *telos*. Come possiamo vedere questa prima classe di semata si determinano per via negativa, sono la negazione dei caratteri propri dell'ente: l'essere generato, soggetto a divenire, l'avere una determinazione e un fine. L'essere intero dell'ente non si riferisce essenzialmente al suo essere un tutto conchiuso, ma a non essere un individuato, un ente finito caratterizzato, nella sua individuazione, oltre che da determinazioni spazio/temporali, anche dal nulla, dalla differenza che partecipa attivamente alla determinazione della singolarità. Non è soggetto nemmeno ad accrescimento e dispersione, non essendo inserito nella temporalità non è caratterizzato dal divenire. Come possiamo notare il pensiero dell'essere è pensabile in analogia alla cosa spogliata da ogni carattere di finitezza, esso è *to apeiron*, in quanto negazione dell'ente individuato. Esso è anche al di fuori del tempo non è soggetto allo era e al sarà, poiché *Moirai*, la sorte lo ha vincolato ad essere hen, uno e tuttavia *syneches*, connesso essendo ciò che tiene assieme. L'essere scaccia da sé i *principia individuationis* dell'ente, in particolare il tempo, così come la *physis* in Eraclito. Non essendo soggetto al divenire, ma essendo l'ora "*Es ist Jetzt*"⁶³² atemporale⁶³³, anche la genesis e la *phthora* non lo riguardano, sebbene non siano negate in assoluto, ma ricondotte alla dimensione dell'ente. È inoltre indivisibile ed omogeneo (*oude diaireton*), identico con se stesso.

A questo punto arriva la frase decisiva del pensiero parmenideo che Fink evita di discutere inerentemente al frammento 3, e la rinvia al termine della prima parte del poema parmenideo: Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα, che grosso modo nell'interpretazione di Fink, riprende e sviluppa il frammento 3 ... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφασμένον ἐστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν· - Lo stesso è il pensiero e il pensato (noema) poiché senza l'essente (*eontos*) nel quale è espresso, non troverai il pensare. Infatti nient'altro è o sarà all'infuori dell'essere poiché *Moirai* lo ha vincolato ad essere un intero e immobile».

⁶³² Cit. ZoF, p.63.

Il *nous* dice il noema, poiché non si dà senza la relazione con ciò che esprime; un *nous* trincerato nella sua autoriflessività equivarrebbe al nulla. Il pensiero senza il pensato, senza il suo movimento è mero nulla. Il *nous*, intuisce, ha come correlato intenzionale non la molteplicità dell'ente ma la totalità dell'essere, ovvero l'*arche*. Nei *semata*, che potremmo inferire siano il *noema* o il luogo di esso, il correlato del pensiero, il prototipo del concetto, è pensato l'essere dell'*arche*, nella sua differenza dall'ente, «*die Seinsheit des Seins*». Nel *Dasein* che pensa analogicamente l'essere nei *semata*, viene alla parola il fondamento stesso, esso è la sede in cui il velamento più estremo si dirada. Fink a tal proposito è chiaro:

«L'essere si manifesta nel pensiero, in quello in cui però osa il progetto che dispiega espressamente e col pensiero l'esserità del essere in metafore insufficienti, sapendosi in ciò chiamato dalla voce divina di Dike e dalla via che essa gli indica»⁶³⁴

I *semata* sono il primo avviamento di quel progetto ontologico che nella storia della filosofia da Aristotele fino a Kant verrà oggettivato nei trascendentali, e dei fenomeni fondamentali, come quel luogo in cui da un lato l'essere si manifesta nell'umanità, dall'altro viene progettato, nella formazione del mondo e nello spirito. A tal proposito Fink è esplicito: «Parmenide fonda con ciò la via di pensiero (*Denkbahn*) della filosofia occidentale che pensa l'essere. Quanto più essa diviene cieca nei confronti del carattere analogico dei *semata* ontologici, tanto più per essa l'essere che è pensato diviene un ente, una fantastica assurdità (*Unding*) e sovra-cosa (*Überding*)»⁶³⁵.

Le analogie, di cui limitatamente all'impostazione parmenidea quella della sfera è la più suggestiva, sono una prima forma pre-metafisica in cui, sebbene per via negativa, l'essere viene pensato ed incanalato all'interno del *logos*, sono, per usare un termine platonico, la prima forma dell'*eikos logos*, di quel discorso verosimile, che sebbene si relazioni all'*alethes* sempre per difetto, dato il carattere della irriducibile velatezza da cui l'*alethes* stesso si dipana, costituiscono tuttavia il modo proprio, seppur sempre difettivo, del *logos* umano di dire l'identità tra l'*einai* e il *noein*. Se, tuttavia, in Platone la verosimiglianza è di per sé, rispetto alla *noesis* difettiva, la mancanza in Parmenide è il modo proprio di annuncio dell'essere nel pensiero. Tuttavia il pensiero dello *eon* non è l'unico orizzonte del conoscere umano, né tantomeno esaurisce l'ambito problematico del poema

⁶³⁴ GaP p. 217, in questo frangente la traduzione è mia.

⁶³⁵ ZoF, p. 64.

parmenideo. Il discorso *pery physeos* infatti verte su due ordini ontologici differenti, lo *eon* e i *ta dokunta*; l'essere e l'apparenza.

La questione del pensiero verosimile e della *doxa* è secondo Diels⁶³⁶ tematica nella seconda parte del poema che occupa i frammenti 9-19. Reinhardt è stato uno dei primi e più strenui oppositori di questa tesi⁶³⁷, la dea non può riferire ipotesi, può dire solo verità, pertanto, la seconda parte del poema sarebbe incentrata sulla verità della falsità della credenza umana. Secondo il filologo ad essere in questione è una gnoseologia doxastica da cui deriva una cosmogonia, dall'onoma posto dall'uomo alle cose come segno distintivo⁶³⁸, si stabiliscono relazioni fisiche e la genesi del *kosmos*. Fink ritiene al contrario che in questa fase aurorale della filosofia parlare di una gnoseologia sia quanto mai improprio, così come l'impostazione per cui oggetto della seconda parte sarebbe il mondo naturale considerato secondo la *doxa*, laddove la prima riguarda unicamente la verità. Entrambe riguardano le stesse cose, a differire sono le facoltà della conoscenza e gli oggetti tematici, una "epistemica" che vede la *physis* in modo oggettivo, un'altra, la *doxa*, soggettiva e quindi interamente falsa. La differenza tra obiettività e soggettività, tra il sapere vero ed il verosimile, è una conquista del platonismo che con la modernità scientifica ha segnato indelebilmente la comprensione dell'essere occidentale, ma Parmenide è all'origine di tutto ciò, sarebbe un errore interpretarlo con categorie aposteriori⁶³⁹. L'essenza della *doxa* parmenidea è essenzialmente diversa da quella platonica, tuttavia ci pare impossibile non ravvedere già prefigurati dei rapporti che lo stesso Platone svilupperà nella celere teoria della linea del VI libro della *Repubblica*. L'opposizione tra la episteme e *doxa*, tra *noesis* e *aisthesis*, ovvero intuizione intellettuale e intuizione sensibile, idea ed ente sensibile è un dualismo comune sia della filosofia platonica che, sebbene con modalità differenti, parmenidea.

Effettivamente alle due parti del poema corrispondono oltre che due ambiti della stessa realtà, anche due relative prestazioni del *logos*, alla prima il *noein*, la seconda è propriamente la dimensione

⁶³⁶ H. Diels, *Parmenides*, Reimer, Berlin, 1897, p. 63.

⁶³⁷ Cfr. K. Reinhardt, *Parmenides*, op. cit. pp. 26-30.

⁶³⁸ Cfr. Parmenide frammento DK B19.

⁶³⁹ In *Zur ontologische Frühgeschichte der Raum Zeit und Bewegung*, Fink approfondisce il problema del nesso tra *doxa* e *noesis* anche in riferimento alla filosofia platonica. Così come in Parmenide anche in Platone parlare di un dualismo tra *doxa* e *noesis* appare improprio, anzi il problema dell'idealismo non è pensare la *Trennung* tra noetico e fenomenico, bensì la loro *Verbindung*. L'ideale non costituisce un retromondo come nell'interpretazione nietzschiana, bensì è compresa e presente nel sensibile; la *doxa* pertanto non è in un rapporto semplicemente contrappositivo con la *noesis* (cfr. ZoF p. 59).

del linguaggio, della *doxa*⁶⁴⁰. Tuttavia, *nous* e *doxa* non costituiscono due realtà differenti, bensì sono due organi della conoscenza distinti che si riferiscono a due diversi ambiti dell'essente⁶⁴¹: il *nous* dice e pensa nei semata to eon nel segno della mancanza dell'origine, dell'estraneità al tempo e al divenire, pensa il sempre lontano mai come ente, ma come *Ahnung* della perfezione del tutto simboleggiata dalla sfera, la *doxa*, dice nel linguaggio «l'ordine delle cose e la loro direzione nell'intero, la *diakosmesis*». Ciò che è presentito in questi due ambiti di discorso differenti è la differenza ontologica tra l'essere e l'ente.

I *semata* sono analogie difettive, in essi l'ascosità (*Unverborgenheit*) della *physis* viene alla presenza nella sua negazione; abbiamo quindi un doppio livello di negazione, da un lato il sottrarsi del *Seiend*, dall'altro la traduzione negativa di questo sottrarsi nel logos, nella doppia negazione si afferma, pertanto, il principio, nel suo carattere propriamente me-ontico come differente dall'ente. Nel pensiero doxastico la struttura ontologica di tale movimento è direttamente rispecchiata. La *doxa*, come è esplicitato in DK B9, ha invece per oggetto i *ta eonta* come quell'ambito dell'ente caratterizzato dalla relazione tra essere e nulla, dalla notte e dal giorno, dal moto dei pianeti, e in generale da quell'azione della contrarietà, che, se per Eraclito costituiva il livello simbolico di immediato rispecchiamento delle strutture dell'essere, per Parmenide rappresenta il regno dell'apparire del fenomeno su un piano ontologicamente diverso rispetto all'*arche*. Se Eraclito considerava quindi l'opposizione, il *polemos*, la dialettica tra essere e nulla, a tutti gli effetti potenza dell'essere, in Parmenide, il divenire, e in generale la compenetrazione tra essere e nulla che presiede all'individuazione, è estromessa dallo *eon* e collocato su un piano ontologico differente.

Il rapporto *nous-doxa* non potrà mai essere concorrenziale e questo perché fondamentalmente nel mondo presocratico non esiste un'idea di soggettività, ma anche in questa sua prima veste, l'ontologia non perde la sua impostazione fisiologica: non è il soggetto a conoscere il mondo, bensì il mondo, la totalità dell'essere di cui il *Dasein* è sempre parte a rispecchiarsi nell'umano. I due ordini di conoscenza, pertanto, non derivano da due facoltà diverse della soggettività, ma sono due ordini ontologici differenti eppur tuttavia connessi al livello della *physis* a manifestarsi diversamente nel conoscere umano. Non essendo chiarita a partire alla soggettività l'apparenza (*Schein*) non è mai

⁶⁴⁰ Cfr. ZoF. p. 68.

⁶⁴¹ Cfr. ZoF, p. 66.

parvenza (*Anschein*). L'esperienza greca del essere è la *physis*, essa è il fondo da cui pro-viene (*zum-Vorschein-kommen*) l'ente come manifestazione (*Erscheinung*), perviene alla chiarezza (*Helle*) e nella luminosità in quanto apparenza/aspetto/chiarore (*Schein*). Essa non è mai fenomeno, ma è fondamento che sempre si sottrae al logos umano in quanto non posto da esso. Il fenomenale è l'ambito della *diakosmeis*, che è la specificazione e l'apparizione dell'ordine della *physis*. Una volta compreso questo tratto la differenza tra *nous* che coglie nel *sema* lo *eon*, e la *doxa* che è il dire intorno ai fenomeni scompare. La *doxa* è la forma logica propria dell'ente individuato nello spazio e nel tempo, la sua particolare prestazione è la *Namengebung* (la nominazione) che è in tutto e per tutto individuazione. Siamo qui in un territorio che costituisce la rifrazione speculare dell'impostazione kantiana, ovvero su un terreno, non ancora metafisico, in cui la cosmologia finkiana in quanto non più metafisica, è già predelineata come la ricomposizione di mondo e piano trascendentale scevro da ipoteche soggettivistico-metafisiche: lo *eon* è l'orizzonte della cosa in sé, l'origine sempre ascosa dell'ente, che è dicibile, e quindi tradita, nel logos solo in maniera privativa, non essendo ad essa correlata nessun intuizione possibile, la *doxa* è l'orizzonte della conoscenza dei fenomeni, il livello del linguaggio e del suo indissolubile nesso con l'ente, che tuttavia non esaurisce l'ambito dell'essente. Ecco che il confine tra *eon* e *ta dokunta* si configura come quello tra dicibile ed indicibile, o dicibile solo per analogia.

La *doxa* è falsa solamente in quanto guidata da un concetto di essere sbagliato, oblia la differenza, ha a che fare con l'essere in cui si è infiltrata la nullità, l'ambito dell'individuazione: pensa l'essere a partire dalla sua dispersione nella varietà del mondo, nel regno di Dioniso, senza pensarne la corrispettiva unità nello *eon*. Il pensiero dell'essere si dà oltre la presenza, in maniera simile a cui nello Heidegger di *Dell'essenza del Fondamento*, il fondamento si dà solo nell'oltrepassamento del mondo. Ma se è così, l'essere-nel-mondo dell'esserci è il punto di riferimento fondamentale per stabilire i limiti del mondo fenomenico. Il campo di esperienza "dei mortali", quel regno contrassegnato dalla *Endlichkeit*, il luogo a partire da cui si dipanano i due regni, quello del *to eon* e dei *ta dokunta*; è a partire dalla posizione dell'uomo nel cosmo che vengono alla luce le determinazioni ontologiche. Specchio di tale situazione è il linguaggio, in cui l'uomo dà un nome alle cose. In DK B19, Parmenide attesta che l'uomo, denominatore di tutte le cose⁶⁴², nell'*onoma* pone

⁶⁴² Cfr. GaP, tr. it. p. 256

un segno distintivo negli enti, li progetta, li categorizza, dice ciò che essi sono secondo il loro apparire. La *doxa* è propriamente il *logos* umano, la potenza definitoria e progettante che si avvale dello “è” che attribuisce sussistenza alla cosa ordinando il *chaos* «Ciò che ha un nome è già particolarizzato, singolarizzato e parcellizzato (*abgestückt*) dal tutto, staccato in una delimitata particolarità»⁶⁴³. Il linguaggio accade sempre nell’ambito del suo nesso con l’essere e con l’uno: la comprensione dell’essere, è il piano ipotetico del dire, «in ogni parlare risiede il presentimento dell’essenza dell’essere», e contemporaneamente è mediato il rapporto tra uno e molti. Ora Fink, in conformità con un’impostazione sicuramente debitrice ad un certo impianto heideggeriano in cui l’essere è sempre implicato nel linguaggio, ma innanzitutto e per lo più in una modalità inautentica e velata, ritiene il piano logico linguistico della *doxa* deficitario rispetto alla pienezza dell’essere. Il discorso umano, è alimentato da una «mancanza di considerazione dell’essere» la cui pervicacia è direttamente proporzionale al grado di dispersione dell’uomo nella quotidianità, eppure l’ente è sempre un *on legomenon*. Nonostante l’essere non si dia pienamente nel linguaggio il *logos* non può far a meno di dire l’ente «*Sprechen ist ein unaufhörlichen IST-Sagen*»⁶⁴⁴. Dire è *Ahnung des Seins*, in cui esso stesso rimane nascosto.

Tutto il denominare è un fissare, un tener fermo un estirpare l’ente dall’indistinzione del fondamento un portarlo a manifestazione; Fink usa un’espressione molto suggestiva «*Der Name ist die Burg des endlichen Dinges*»⁶⁴⁵ - il nome è la roccaforte delle cose finite, ma anche il loro nascondiglio e salvaguardia.

Ed è qui che secondo Fink avviene la contraddizione: il nominare che ordina il caos del molteplice è allo stesso tempo un tradire l’unità dello *eon* nella singolarità del fenomeno. Tale tradimento è stigmatizzato dall’utilizzo improprio dello è, proprio essenzialmente solo allo *eon*, in riferimento al molteplice. Se propriamente essente è solo lo *eon*, allora il dire che salva il fenomeno nel nome, che dirime il *chaos*, la singolarizzazione, è un tradimento dell’originario stesso. Se la cosa è salvata nell’essere dell’ente, nell’*ist-Sagen*, ma tale dire non coglie l’essere nella sua differenza, allora il *logos* che si relaziona con lo *on* è sempre nell’ambito di un tradimento che ne costituisce la sua natura ipotetica. Nel dire le cose il *logos* umano le tradisce, le distacca dal fondamento, le

⁶⁴³ ZoF, p. 69.

⁶⁴⁴ Ibid.

⁶⁴⁵ Ivi. p. 70

metaforicizza nel processo ontologico. Nel linguaggio viene alla luce la contraddizione ontologica, in ogni dire l'essere dell'ente esso si contraddice e si nega.

«Il dire è “capovolto” in un modo particolare. Esso assegna l'essere; tuttavia l'essere, in senso proprio, è solamente al modo dell'uno originario che riposa in sé imperturbabile; il linguaggio, invece, dice “è” riferendosi al molteplice, a ciò che è smembrato e turbinante nel tempo, »dice l'essere e a un tempo lo contraddice»⁶⁴⁶. Esso è capovolto, si basa sulla sconsideratezza: dice essere e contraddice se stesso. Su questa contraddizione di tutto il dire umano si basa l'attribuzione di nomi. Sembra così che qualsiasi cosa venga tirata in causa sia “essente”»⁶⁴⁷. L'essenza della *doxa*, del linguaggio umano è basata su questa contraddizione, sul concorrere nell'individuazione dell'essere e del nulla, ogni dire l'ente è un tradimento della dimensione inconcussa dell'essere. Il regno dei mortali, pertanto, è il regno della differenza delle *Zwischendinge*, strette nella morsa della *Offenheit* e della *Verbergung*. Distinguendo gli uomini scindono l'essente in due ambiti ontologici differenti la luce, il fuoco e l'ombra, la notte. Dei due solo l'ambito del fuoco, del diradamento ha a che fare con l'*aletheia*. Qui è prefigurata, come in Eraclito la lotta che permette all'elementale di sorgere le due *Ur-formen* cosmiche, *Tag und Nacht* che presiedono all'individuazione dell'ente.

Tale movimento riprende quello di *lethe* ed *alethes*, di velamento e nascondimento che abbiamo visto proprio anche della cosmologia eraclitea. Nel corso del 1951, la seconda parte del poema parmenideo acquista, nell'interpretazione finkiana una consistenza che nelle *Grundfragen* non aveva, l'elemento della *doxa* emerge propriamente come l'ambito di relazione tra il finito e l'infinito, il fenomenico e lo speculativo. Il regno dell'individuazione della *doxa*, pur nella sua differenza con il tutto, con l'intero diviene il terreno di lotta delle potenze cosmiche: è una dualità nell'unità quella qui presentita, il rapporto che, come ci mostra la dea sempre veritiera, caratterizza l'ente intramondano nel suo fondamento cosmico⁶⁴⁸. Questa *Weltordnung*, non è altro come abbiamo detto che lo *Schein des Seins* la sua traduzione sul piano fenomenico che sempre riluce ed è progettata nel linguaggio umano. Il linguaggio pertanto non è un *Werkzeug*, uno strumento dell'abitare umano, ma è il modo stesso di questo abitare, sempre insufficiente, sempre esposto alla potenza produttiva del nulla.

⁶⁴⁶ Ibid.

⁶⁴⁷ GaP. tr. it. p. 258.

⁶⁴⁸ Fink si riferisce in particolare a DK B12, in cui l'unione erotica di maschio e femmina viene pensata in continuità con la generazione ed il movimento del *kosmos*. Cfr. ZoF, p. 72.

L'*anthropos* non è l'*Urheber* del linguaggio, ma piuttosto un *Mitsprechender* del dire originario (*Urspruch*) che si manifesta nel linguaggio nella potenza differenziante della nominazione. Il dante nome (*das Name-Gebende*) non è l'uomo, ma il linguaggio, la *doxa* stessa, che al pari dello *eon* costituisce una potenza del tutto pre ed a-soggettiva.

Per Parmenide gli uomini sono smarriti, hanno smarrito la via dell'*aletheia* proprio a causa della potenza agente del nulla mediante il *logos*. La sfera dell'apparire è la *Moirai* e l'*Ananke* di ogni predicare umano, l'uomo è costitutivamente legato a questa dimensione superabile solo mediante l'intervento della dea *Dike*. Da questo punto di vista, scrive Fink, "ontologia e nichilismo sbocciano allo stesso tempo, si coappartengono come luce ed ombra. L'ontologia è sempre nichilista ed il nichilismo è sempre ontologico" ⁶⁴⁹. Parmenide con la scissione tra l'essere e il nulla, con la determinazione dell'ambito della *doxa* come velamento e tradimento del trascendentale, avvia il pensiero occidentale sul sentiero della metafisica. Ma in cosa consiste la portata nichilistica dell'eleatismo? Fink ritiene innanzitutto nella netta scissione tra essere e nulla e nella separazione tra la dimensione *doxastica* e quella *eontica* come negazione della stessa, che porterà come vedremo tra poco a caratterizzare *to eon*, il fondamento in opposizione al fenomenico, scindendo l'unità dell'*homologheia* eracliteo. Messa così la cosa, potrebbe tuttavia apparire abbastanza ellittica, la determinazione dell'effettiva portata dell'eleatismo ha bisogno di una serie di ulteriori passaggi chiarificatori.

La distinzione parmenidea delle due vie, della *doxa* e dell'*aletheia*, e tuttavia l'impossibilità di pensare in maniera "pura" ed irrelata la dimensione dell'*alethes*, costituisce il grande scandalo della filosofia parmenidea. *To eon*, l'essente, come si è detto, è pensato in relazione ai *ta dokunta*, che ne costituiscono, in qualche modo la negazione. *To eon* è solo presente per via allusiva ma mai totalmente dato nell'ambito della manifestazione; nella nominazione, che dice l'essere dell'ente, il riferimento al fondamento, è presente e ad un tempo negato. L'essere può esser solo indicato non ritrovato nell'ente finito. Nell'ente troviamo sempre un concetto diluito di essere, eppure non si dà linguaggio senza il suo nesso con l'*einai*, e quindi con lo *on*. L'ambito della *doxa* è il cavallo di Troia del *logos*, l'ambito in cui il nulla, l'assenza, è potenza, non come errore, ma come *Wesenzug*, della comprensione dell'essere dei mortali. La finitudine umana è il regno della reciproca compenetrazione

⁶⁴⁹ ZoF, p. 53.

dell'essere e del nulla, e da queste due potenze è pervasa e delimitata. La *doxa* è l'ambito della contrarietà, del limite, del *polemos*, dell'individuazione spazio-temporale, che riflette l'ambito dell'ente.

Il dire umano è sempre nichilistico, essendo pervaso dalla potenza individuante del negativo. La *Befindlichkeit* propria dell'uomo è quella della *Gefangenschaft* (della prigionia). Fink distingue due caratteri simili ma non sussumibili connaturati all'essere-nel-mondo dell'uomo: il *Befangensein*⁶⁵⁰ e il *Gefangensein*⁶⁵¹. La *Befangeneheit*, è lo stare in una situazione che non è percepita come tale, una situazione di cattività abituale, Fink fa l'esempio di un uomo nato e cresciuto nel carcere, che non percepisce quindi la cattività come tale, essendo l'unica dimensione esistenziale effettivamente esperita; al contrario il *Gefangensein*, il *Gefängniss*, è la prigionia vera e propria, in cui si ha un'idea, una visione della libertà eppure essa è preclusa. Ebbene, l'essere situato dell'uomo nel regno dell'individuazione della *doxa* è una *Gefangenschaft*, un essere-imprigionato nel fenomenico e nei limiti del *logos* umano. È una situazione affine a quella descritta dal mito della caverna platonico, in cui il filosofo percepisce l'ulteriorità dell'essente rispetto all'ombra e prova a liberarsi delle proprie catene. In questo senso è letto l'itinerario del filosofo nella prima parte del poema parmenideo, il viaggio, la via non è altro che il tentativo di trascendere la prigionia della *doxa* in direzione dell'*aletheia*. In questa via i *semata* sono *Wegmarken*, i segni in cui, a partire dall'inaggrabile prigionia del *logos*, l'uomo tenta di oltrepassare il fenomenico in direzione dell'assoluto⁶⁵². Il linguaggio, pertanto è la «*mit-geschehende Geschehnis der Verendlichung* (il co-accadente avvenire dell'individuazione)», e il nome «*der sprachliche Wiederschein einer*

⁶⁵⁰ *Befangen* in tedesco allude a una serie di significati difficilmente traducibili immediatamente in italiano, generalmente vuol dire essere in impiccio, ma anche prevenuto, o in imbarazzo. Il *Duden* ne attesta tuttavia un significato più originario come il non esser libero e naturale (*nicht frei und natürlich*), ma in imbarazzo e turbamento a causa di qualcosa, il non essere a proprio agio a causa di un'istanza ulteriore. Lasciamo pertanto il termine intradotto.

⁶⁵¹ Cfr. ZoF, p.79

⁶⁵² In tale impostazione, che si vorrebbe scevra dall'ipoteca della metafisica occidentale, è ben riscontrabile tuttavia una certa influenza della teologia negativa di matrice neoplatonica che Fink conosceva bene sin dagli anni giovanili. Abbiamo già detto dell'influenza ad esempio di Niccolò Cusano sin dagli anni giovanili, e da quanto desumiamo dalla biblioteca personale dello stesso autore, erano ben note l'opera di Plotino e di Böhme. Per un approfondimento della relazione tra teologia negativa e meontologia si rimanda a J. Lawrence, *Me-ontology: Between negative Theology and Elemental Phenomenology: Heidegger, Welte, Fink.*, in A. Böhmer/A. Hilt, *Das Elementale*, op. cit. pp. 145-158., e a V. Cesarone, *Vom Göttlichen aus der kosmologischen Differenz her*, in *Welt Denken*, op. cit.

Umrissenheit, eines Umzeichnetseins den endlich Seiendes (il riapparire di una definizione, di una designazione dell'ente finito)»⁶⁵³.

Il regno dei nomi, pertanto è *Episemon*, un distinguere (*Abzeichen*) e un contrassegnare con il vero le cose (*Wahrzeichen*), il nome è segno del vero della cosa. Ma che tipo di verità è connaturata alla *doxa*? Il dire della *doxa* è la condizione ontologica di prigionia ogni dire, il nominare è rischiarare l'essenza dell'apparenza, essendo un dire sempre a partire e circa l'ente fenomenico individuato. Stando così le cose, anche i *semata*, quel particolare dire inerente, sebbene per via privativa lo *Eon* è sempre nell'ambito dell'ambito doxastico. Il carattere proprio del *Wahrzeichen* è pertanto segnato da una duplice dimensione privativa: da un lato dice sempre e solo enti, *Erscheinungen*, dall'altro nel momento in cui intende rivolgersi allo *Eon*, al veramente essente, può dirlo solo come negazione di ogni carattere di cosità (*Dingaftigkeit*), sempre come non-essente, quindi ancora una volta: ente⁶⁵⁴. Tale negazione è individuabile a partire dall'opposizione tra *legein* e il *semainein*. Il *semainein* è interpretato a partire dal frammento 93 di Eraclito «ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει», come un alludere per via di *Wegmarken*, di segnavia. Tuttavia, l'alludere divino non ha lo stesso carattere dell'umano. Quando l'uomo tenta di designare, di alludere e contrassegnare il *Seiend*, si trova su un sentiero labirintico, intralciato da un interdetto fondamentale, da un'assenza rinvenibile solamente in una traccia.

To *eon*, *das Seiend* è nel *logos* sempre in una lontananza costitutiva, non è più dicibile come in Eraclito mediante l'*homologhein*, ma solo per via allusiva. Eppure, nella modalità dell'assenza, l'essente è presente nei *dokunta* e nella *doxa* stessa: è *abwesend-anwesend* nel suo *Wegsein*. Nel *nous*, che è sempre condizionato a priori dalla prigionia nella *doxa* e dal trovarsi sempre e comunque in un linguaggio, il *Seiend* si fa presenza (*Anwesen*), ma non nella sua pienezza costitutiva, bensì come negazione dell'ente individuato. Tradotto in un linguaggio fenomenologico: l'essere nel darsi nell'ente a un tempo si manifesta e si vela, si rende manifesto perché ogni dire ente è sempre nell'atmosfera dell'essere e si vela perché ogni pensiero che ha di mira l'ente oblia l'essere nell'ente. L'essere, pertanto come ciò che è totalmente al di là del *logos*, è il non-essente, il non-ente in senso proprio dicibile solo mediante l'*alpha privativum* dei *semata* (*Anolethron*, *Ageneton* etc...). La *doxa*

⁶⁵³ ZoF, p. 81.

⁶⁵⁴ Su tale indissolubile elemento di circolarità del nesso tra logos ed on vedi anche N. Nusso, *La cosa e l'ente*, op. cit.

è l'ambito dell'*Anwesenheit des Seins*, ha per oggetto i *dokunta*, ossia ciò che è *dokismos*, traduce Fink – in *Ansehen steht* (ciò che è in vista), di conseguenza *das Seiend*, è ciò che non è immediatamente in vista, non immediatamente attingibile dal *Vernehmen*, ma solo per via mediata.

Il dire, che avviene sempre nell'ambito della *doxa* mediante i *semata*, ossia la modalità tipica di relazione (*Vernehmen*) del *nous* allo *eon*, è predicazione presentificante una *Abwesenheit*, l'assenza della totalità che si annuncia, similmente al noumeno kantiano, in ogni relazione logica. *Doxa* è la prigionia della presenza, dell'ente presente, del mondo naturale contrassegnato dal movimento, dal fluire temporale e dalla localizzazione spaziale, dall'essere e dal divenire; il *nous* è l'allusione pura e semplice al fondamento, allo *apeiron* anassimandro, a ciò, che innominabile, risiede al di là di ogni entità, di ogni *logos* ed individuazione. Così pensato esso è l'Uno, non nel senso del singolo, ogni ente, come abbiamo più volte ricordato è sempre un'unità, una singolarità e individualità, *to eon* è *Hen* in modo diverso: non *Einzelnes-Eins*, ma *Einziges*, l'unico. Il sema "*Hen*", è come in Eraclito, il *Grundbegriff* fondamentale, il corrispettivo dei *panta* individuati. Esso, l'onniavvolgente, è comprensibile solo però a partire dalla negazione della molteplicità individuata. Il pensiero dell'uno, diviene il luogo proprio della manifestazione della relazione tra fenomenico e speculativo che contrassegna il rapporto tra *ta dokunta* e *eon*. Il nesso tra *doxa* e *nous* nel pensiero del *Seiend* è indice di una relazione ontologica più profonda: quella tra fenomenico e speculativo. Tale relazione, anticipiamo è di tipo dialettico. Abbiamo visto come il cruccio fondamentale della filosofia finkiana sia quello di tradurre istanze fenomenologiche all'interno di un contesto speculativo, come fondare nell'ontologico lo statuto della fenomenicità, terreno che ad Husserl rimaneva fatalmente precluso; da questo punto di vista conformemente alla nostra tesi, è evidente come tali problemi decisivi debbano essere impostati a partire da una interpretazione dello *Anfang der Philosophie*, poiché già presenti nella loro origine fondamentale. Lo speculativo, la traduzione dell'essere in un modello, è sempre distruzione e capovolgimento dell'atteggiamento naturale, come tale è, pertanto, in senso proprio un movimento fenomenologico se la fenomenologia è il tentativo di tradurre e fondare l'immanenza nella trascendenza. Eppure lo speculativo, come abbiamo visto, in Parmenide si dà sempre a partire dal naturale ambito dalla *doxa*, è negazione e superamento di questo e tuttavia da esso dipendente anche e proprio a partire dal linguaggio, similmente a come Fink rilevava a proposito dell'ipoteca nel linguaggio fenomenologico di categorie non fenomenologiche. *Doxa* e *nous* sono legati da un indissolubile rapporto dialettico caratterizzato dalla relazione servo-padrone:

lo speculativo è capovolgimento della *doxa*, il suo inveramento, ma allo stesso modo, per emergere ha bisogno del “lavoro” della *doxa*, della sua concettualità, anche perché nessun’altra concettualità è data. Segnatamente per il *logos*, è impossibile uscire dalla sua relazione con lo *on*. Allo stesso modo i *semata* sono legati ai concetti che contraddistinguono l’ente intramondano, nell’annuncio di ciò che è propriamente l’oltrepassamento di questa intramondanità. Nei *semata* si annuncia pertanto il non fenomenico nella sua differenza: il me-ontico. Abbiamo visto che, nella rielaborazione finkiana della differenza cosmologica, la *Welt* è il costantemente altro, il piano trascendentale del fenomeno che è sempre implicato e ad un tempo velato in esso, prima e al di là di ogni predicazione. Pertanto, nascosto nel concetto speculativo dello *eon* parmenideo sono nascosti *Zügen der Welt*, nello *Eon* si annuncia la *Weltganzeit* come *Leitmodell*.

Stando così le cose, la dottrina della *doxa* è l’*acme* della filosofia parmenidea, dell’esperienza dell’essere presocratica, e, contemporaneamente il luogo in cui Fink ripensa e rilegge la storia della filosofia alla luce della relazione tra naturale e speculativo, in cui prende corpo il tentativo di superamento dell’impostazione fenomenologica; non a caso il corso del 51, rispetto alle *Grundfragen*, è immediatamente successivo al corso del 1948-49 *die Philosophie Hegels*⁶⁵⁵, dei già citati *Welt und Endlichkeit* e *Einleitung in die Philosophie* e contemporaneo a *Sein und Mensch* dedicato proprio all’esperienza ontologica nella filosofia hegeliana.

La *doxa* è pensata a partire dall’essenza del linguaggio e della nominazione, in tal modo la cosa è aperta e rischiarata nel suo aspetto. Il dire non è tuttavia una potenza della soggettività, ma essenzialmente «*Licht des Seins*»⁶⁵⁶, nella cui apertura dimora l’uomo quando attribuisce l’*onoma* all’ente. Perché vi sia il linguaggio, deve quindi preventivamente essere dispiegata l’apertura dell’essere. Siamo qui in continuità con l’interpretazione eraclitea del *Logos* e del *Sophon* come potenze dell’*alethes*, oltre che con lo Heidegger dello *Humanismusbrief*, nella connotazione del dire umano come un *Mitgehen* e un accordarsi con la potenza di questo *logos* cui l’uomo stesso appartiene. È perché l’ente è già rilasciato da un fondo ontologicamente costituente che il linguaggio è nominazione, è perché l’ente è già un individuato e un generato/rilasciato dal mondo che è predicabile un *tode ti*. D’altro lato però non è nemmeno possibile pensare ad un ente, che come tale si totalmente

⁶⁵⁵ Inedito, presente in archivio con la sigla E15 112.

⁶⁵⁶ ZoF, p. 92.

irrelato. Pertanto, e qui c'è la grande differenza con l'impostazione metafisica, la *doxa* non riguarda il non essente, ma l'essente (*Seiend*) in quanto si mostra (*schein*); non c'è ancora nessuna separazione tra essenza (*Wesen*) e apparenza (*Anschein*). La *doxa*, nella sua determinazione profonda è il Giano bifronte che da un lato guarda al mondo delle cose e le progetta, dall'altro costituisce la *Blickbahn* per lo speculativo. Troviamo ancora una volta agente il doppio movimento tra esperienza ontologica – la presenza/assenza dello *eon* del *logos* – e il progetto ontologico – la nominazione e individuazione dell'ente – che pensa l'immorsatura tra finito ed infinito, tra chiusura e disvelamento. Il pensiero umano rivolto al *Seiend*, all'essente, non è *logos* del mondo, ma un *dia-logos*, un dire che avviene sempre in una mediazione in cui l'uno si dà mediato nei “molti” *semata*: «*dia* l'attraverso (*Hindurch*) di un avanzamento (*Durchstoßes*) attraverso un senso naturale della parola, che vale solo come modello e che viene distrutto e consumato nella proposizione speculativa.»⁶⁵⁷. Il *dia* del *dialogos* è il segno della *dia-letticità* della filosofia, della reciproca immorsatura di fenomenico e fondamento, per cui quest'ultimo si sa sempre e solo a partire dal primo, di cui tuttavia è fondamento e condizione. Esemplificativamente, ogni dire dello *eon* è imprigionato nella *doxa*, pur costituendone il superamento. Ma cos'è autenticamente pensato nei *semata*?

In primis, abbiamo visto essere concetti negativi della cosità, in quanto negazione delle determinazioni dell'ente nell'esclusiva unità, afferenti in particolare alla *Unvergänglichkeit*, al non essere inserito nel divenire; essi sono, pertanto, al di là dello spazio, del tempo e del movimento che caratterizzano la dimensione dell'ente. In essi è pensato l'essere unico e indivenuto come la determinazione, seppur negativa, della *Welt* che riluce, così come *nell'apeiron* anassimandreo e nel *kosmos* eracliteo, nella sua differenza dall'ente intramondano. Nei tre pensatori aurorali è senz'altro prefigurato il pensiero della *Welt* e suo rapporto dialettico con l'ente individuato: essa è presente nell'individuazione come orizzonte sorgivo di ogni individuato e tuttavia si nasconde nella presenzialità stessa dell'ente come suo assolutamente altro, come non-ente, me-ontico, costituendone lo sfondo sempre obliato. Il mondo è *Leitmodell* del *to eon*, così come, più tardi, l'idea di *agathon*, che in Platone presiede alla *genesis* del *kosmos* stesso.

Quel che possiamo iniziare a denotare, è che a proprio mediante tale impostazione del nesso tra *doxa* ed individuazione, lo spazio, il tempo ed il movimento vengono espulsi dello *Eon* nei *semata*,

⁶⁵⁷ Ivi, p. 93.

in una maniera assai più netta rispetto ad Anassimandro ed Eraclito e relegati alla mera sfera dello *Scheinen*. Tale distinzione e determinazione del sempre essente come negazione dei caratteri propri della fenomenicità, e la relegazione di spazio tempo e movimento alla mera fenomenicità sono il prodromo alla soggettivizzazione degli stessi tipica della metafisica moderna. Ci vediamo costretti a questo punto a volgere la nostra attenzione al culmine dell'intera trattazione e il naturale sbocco dell'interpretazione finkiana della filosofia antica: la *Weltvergessenheit* del pensiero occidentale.

6.3 La *Weltvergessenheit* della metafisica occidentale

L'interpretazione della filosofia presocratica nel *Gedankengang* di Fink segue, nello sviluppo della problematica dell'*arché*, un filo conduttore che va dall'originaria intuizione della *physis* e della *Welt* ad un graduale oblio del suo carattere di fondamento e di originaria pienezza nel pensiero eleatico prima e successivamente platonico-aristotelico. Sintomo di tale passaggio è la graduale modificazione del concetto e delle categorie di *physis* nel passaggio dalla fisio-logia alla onto-logia. *Eon*, *physis*, *apeiron* sono i tre modi in cui il fondamento, l'essere, la *Welt*, come *lethe* e *alethes*, è stato pensato originariamente. Stando così le cose, l'ambito della verità è rovesciato, non è e non potrebbe essere circoscritto alla mera *Wirklichkeit* fenomenica, bensì all'onnitotalità dell'essente. Si prefigura qui già la nascita del pensiero metafisico, per cui il vero è il noumenico, l'intuibile dal *nous*, dalla *noesis* ovvero l'idea, l'ente sommo. Tuttavia Parmenide non pensa ancora lo *eon* come fenomeno, ma la semplice differenza tra ciò che si manifesta e il fondamento. «Il mondo, assunto nella sua interezza, il tutto delle cose finite in quanto tali, è l'apparenza dell'essere, nel senso in cui parliamo dell'apparenza del sole che splende.»⁶⁵⁸

Parmenide, secondo Fink, apre lo *Aeon* dell'ontologia con l'elementare distinzione tra essere e nulla, egli è il destino della metafisica occidentale. La filosofia parmenidea si configura, pertanto, come l'ora nella storia del pensiero in cui ad un tempo essere e nulla vengono a manifestazione nella loro reciproca relazione. Il Nichilismo pervade l'intera struttura dell'eleatismo e lo caratterizza su una molteplicità di piani reciprocamente connessi: in primis troviamo la questione delle due vie, la

⁶⁵⁸ GaP. Tr. it. p. 257.

scissione tra lo “in sé” dello *eon* e il “per sé” degli *eonta*, a partire da cui la *physis* smette di essere il fondo, l’intero ed il materno, la reciproca interazione *lethe* ed *alethes*, ma viene suddivisa in due ambiti distinti sebbene non ancora contrapposti; in secondo luogo emerge la portata nichilistica che contraddistingue l’essenza del linguaggio umano, nel suo poter determinare l’essere, e quindi il mondo solo per via negativa nei *semata*, sempre a partire dall’ambito della *doxa*; in terzo luogo dalla potenza stessa del nulla nella dimensione doxastica come potenza individuante. A partire da Parmenide, con la scissione tra l’essere e il nulla, con la determinazione del fenomenico come luogo di manifestazione privativa del fondamento, nella costitutiva assenza, ma soprattutto con la traduzione dello *eon* sul piano doxastico del semplicemente presente, il pensiero perde di vista il suo immediato *homologhein* con la *physis* e si volge verso quell’oblio della differenza ontologica che caratterizza la metafisica occidentale. La distinzione parmenidea delle due vie, di cui la prima dicibile solo per analogia e l’espunzione del non essente dal *logos*, l’interdetto che tanto darà da pensare a Platone, unito alla relegazione dello spazio, del tempo e del movimento alla sfera fenomenica, costituiscono lo scandalo della filosofia eleatica.

L’ambito della *doxa* costituisce lo *Übergang* del nulla nell’essere, non come errore, ma come *Wesenzug*, della comprensione dell’essere dei mortali. La finitudine umana è il regno della reciproca compenetrazione dell’essere e del nulla, e da queste due potenze è pervasa e delimitata.

Parmenide è il Giano che da un lato coglie radicalmente l’essere essente nel *to eon*, dall’altro ne nega la pensabilità stessa se non per via della mediazione del negativo come negazione dei caratteri fenomenici. È qui in gioco il carattere e la struttura ontologica della cosità che ipotecherà il futuro sviluppo della metafisica occidentale ad iniziare dall’essenza nichilistica della *doxa*, del linguaggio umano stesso e con esso di ogni individuazione. L’interdetto parmenideo nel pensare positivamente i caratteri dello *eon*, segna l’oblio del mondo aprente alla *Weltvergessenheit*, con la conseguente impossibilità di pensare l’*Im-Raum-*, *In-der-Zeit-*, e l’*In-Bewegung-sein* a partire dalla loro originaria provenienza. Il pensiero di questa totalità, dell’irrompere del mondo prima di qualsiasi *logos*, anche quello scientifico è il grande rimosso del pensiero occidentale, e apre la strada alla riduzione dell’ente alla soggettività operante propria dell’epoca della tecnica. Fink è particolarmente esplicito su questo tratto:

«Con Parmenide ha inizio la *Weltvergessenheit* della filosofia. Ciò non significa che essa non ponga più la domanda circa il *kosmos*; al contrario il *kosmos* rimane nella sua natura particolare sempre tema del pensiero – ma viene determinato a partire dal manifestare (*Erscheinen*) – e non il manifestare a partire dal mondo»⁶⁵⁹.

Il *kosmos* da origine diviene la totalità dell'ente semplicemente presente, da fondamento rilasciante spazio, tempo e movimento, diviene totalità della manifestazione.

Siamo qui in un movimento molto simile all'interpretazione dell'oblio dell'essere nel pensiero di Heidegger; così come per il pensatore di Meßkirch la metafisica occidentale pensa l'essere a partire dall'ente semplicemente presente⁶⁶⁰, la *Welt* in Fink, già a partire dalla svolta eleatica, è pensata come ens, come ente generato a partire dalla relazione tra *Wesen* ed *Erscheinung*, come ambito ontologico regionale. Fondamentale è quindi, per una critica e superamento della metafisica la questione se i *principia individuationis* della fenomenicità possano esser pensati a partire dalla fenomenicità stessa, dalla *aufscheinende Ding*, o se non sia piuttosto l'origine dello *Aufschein* il fondamento di spazio, tempo e movimento⁶⁶¹.

Se facciamo per un attimo di nuovo riferimento ai *semata* dello *Eon*, vediamo che ciò che è negato è precisamente il nascere ed il trapassare, il transeunte, il molteplice, ovvero la cosa finita e, con essa, le sue qualità, l'esser pesante, consistente e così via, in poche parole, la sua *Endlichkeit*. La *Endlichkeit* è il carattere primario del fenomenale; la fenomenologia, pertanto, deve poter risalire alla origine di essa se vuol comprendere “le cose stesse”, in un'interrogazione che deve necessariamente porre la questione della relazione e del radicamento di tale finitudine nella non-finitudine. L'istanza fenomenologica viene in tal modo risolta nel salto speculativo. Tale movimento che costituisce l'inveramento del proposito finkiano di riforma della fenomenologia, non è pensabile se non a partire

⁶⁵⁹ ZoF, p. 96.

⁶⁶⁰ Cfr. tra gli altri luoghi il § 2 di SuZ.

⁶⁶¹ A tal proposito F.-W. von Herrmann, allievo ed assistente di Fink, nell'opera dedicata ad uno sviluppo organico del problema tra coscienza, mondo e tempo: *Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis* (Klostermann, Frankfurt a.M., 1971) che rappresenta in un certo senso lo sviluppo del problema del disancoraggio di spazio tempo e movimento dalla soggettività, dalla “*innere Zeiterleben*” agostiniana, connota tale dimensione dell'individuazione, la *Weltzeit* come epifenomeno della *Weltoffenheit* e ricollega l'*Erkenntnis* e la *Wahrnehmung* della soggettività ad un più generale “allumfängende *Weltcharakter der Zeit* (ivi, pp. 3 ss).

dall'origine dell'ontologia che progetta la cosità della cosa. Il carattere della limitatezza (*Begrenztheit*) va sempre assieme con l'idea di un *Gesamtfeld*, che include la totalità del determinato, anche come continuità e permanere elementare, anche quando questo carattere, come nel caso kantiano, non sia immediatamente dato in un'intuizione.

Tuttavia la finitezza in sé, così come l'infinitezza non sono, secondo Fink intuibili in un'esperienza, sono una *Vor-erkenntnis* che guida a priori il nostro avere a che fare con le cose è la situazione che connatura l'ente finito e con esso il *Dasein*. La *Endlichkeit* è un carattere mondano che è esperibile solo limitatamente nell'esperienza stesso vale per l'*Unendlichkeit*. Finché l'*Unendlichkeit* vien pensata a partire dall'essere, dall'idea di dio, dall'essenza o dalla sostanza infinita, non è possibile guadagnare alcun concetto di essa e con essa della *Endlichkeit*⁶⁶²; finché tali determinazioni non sono pensate a partire dal *kosmos* e dalla differenza cosmologica, e non dal nesso tra *Weltbezug* ed *Innenweltliche*, l'ipoteca categoriale metafisica non è superabile. Nel pensiero del tutto, nel *Weltdenken*, che ha nel *Dasein* il suo evento fondamentale, è pensata proprio l'originaria relazione tra finito e infinito, condizionato ed incondizionato.

«Il pensiero del mondo non è un pensiero tra altri pensieri, ma l'evento mediante cui noi pensiamo innanzitutto pensare. L'apertura al mondo dell'esistenza umana è il fondamento per ogni comprendere umano l'ente e per ogni autorelazione dell'uomo verso se stesso. Il pensiero dell'infinito nella modalità dello stare aperto per la totalità del mondo è il presupposto decisivo per la pre-conoscenza di tutte le cose come finite»⁶⁶³

Così come per Heidegger il *Dasein* è sempre in una *Vertrautheit* e in una *Vorbekanntheit* dell'idea dell'essere, nella filosofia di Fink tale ruolo è rivestito dal *Weltdenken*, come sentore dell'esser sempre gettato dell'uomo in un apparire e una presenzialità che lo precede, lo eccede e lo determina, a partire da cui ogni ente singolo è sprigionato. La finitudine dev'esser compresa e fondata a partire dalla *Welt*, non la *Welt* a partire dalla finitudine dell'*in-der-Welt-sein*, così come anche la relazione tra finito ed infinito e l'origine di spazio tempo e movimento. Da un punto di vista

⁶⁶² ZoF. p. 98.

⁶⁶³ Ivi, p. 98.

ontologico è la *Welt* l'orizzonte di ogni finitudine, in maniera del tutto simile allo apeiron anassimandro, essa è «*das Gebende aller gegebenen Dinge*», che sono appunto *innenweltlich*, enti intra-mondani, le cui determinazioni vengono negate nei *semata* parmenidei. In ogni ente intramondano riluce il fondamento come analogia e differenza: ogni intramondano è un uno, non un unico, è un mosso, non un movente, è intratemporale, non il temporalizzante, è in un luogo, non è ciò che dirada lo spazio; d'altro lato *Welt und Endlichkeit* il mondo è caratterizzato proprio come

«L'intero omnicomprensivo (das umgreifende Ganze), che tiene assieme tutti i luoghi e i tempi, non ha esso stesso alcun luogo e alcuna durata; non è tuttavia oltre lo spazio ed il tempo, è molto più temporale e spaziale di ciò che in esso viene a manifestazione. Questo concetto di mondo, che connota un intero in sé essente, una totalità indipendente dall'uomo, noi la denominiamo concetto cosmico di mondo»⁶⁶⁴

Vediamo come il *Weltbegriff* riluca nel carattere analogico dello *eon*, come i *semata* siano un primo tentativo di pensiero propriamente ontologico del mondo nella differenza dall'ente, ciò che nella *physis* di Eraclito era annunciato solo come simbolo nel *pyr* e nel *sophon*. Nel pensiero cosmologico muta lo statuto ontologico della negazione, non come mera contrapposizione (*Entgegensetzung*), bensì come rispecchiamento, manifestazione dell'infinito nel finito. Il carattere della *Gegensatz* non è una contrapposizione ontica tra contrari, ma la traduzione del trascendentale nel fenomenico. L'errore della metafisica è stato proprio quello di pensare la contrapposizione come dualismo tra essenza ed esistenza, sostanza ed accidente, idea e apparenza, fenomeno e noumeno, a partire proprio da una fondamentale misinterpretazione del trascendentale come trascendente, ente sommo, dio, motore immobile, *agathon* e così via, in generale come tutto ciò che è al di là di spazio, tempo e movimento. In sintesi, la incomprensione della metafisica consiste nell'aver pensato lo *eon* come modello del *kosmos* e il *kosmos* come *ens creatum*, non viceversa il *kosmos* come modello dello *eon*, di aver pertanto pensato il mondo a partire dal *Seiend*, dall'essente su modello della presenza, rompendo quell'iniziale ed originaria omologia tra la *physis* ed il *logos*. Stando così le cose,

⁶⁶⁴ WE, pp. 220 s.

un'interpretazione non metafisica del *Welt-Denken* conduce, come suo esito naturale, anche alla reimpostazione della questione del *Phänomenbegriff* al di là dello schema *Wesen-Anschein*. Questo implica la determinazione dello statuto ontologico dell'*Erscheinung* a partire dalla ricomposizione del dualismo con il *Wesen*. Nel testo del 1958 *Sein, Wahrheit, Welt* Fink sviluppa l'abbozzo della teoria della manifestazione prefigurato in *Welt und Endlichkeit* e nei corsi sulla filosofia antica. La situazione intramondana del *Dasein* è caratterizzata dall'inaggirabilità esistenziale della gettatezza nella manifestatività dell'ente; tale manifestatività ha sempre avuto per il pensiero, come abbiamo visto, un carattere enigmatico. L'ente non è mai indipendente dall'*Erscheinen*, esso è sempre un'*Erscheinung*⁶⁶⁵. L'*Erscheinen* dell'ente è il medium in cui l'esperienza quotidiana è sempre immersa, esso non è messo in questione in quanto ovvio. Da un punto di vista fenomenologico il manifestarsi è essenzialmente un movimento un *Vorgang*, che apre alla dimensione di quiete e movimento dell'ente. Il pervenire a manifestazione dell'ente ha sempre un duplice riferimento, da un lato alla rappresentazione (*Vorstellung*) dell'uomo, in termini husserliani alla sua intenzionalità, dall'altro al movimento proprio dell'ente il "*Vorsichselbsththeraufgehen*"⁶⁶⁶, il riposare in sé della cosa stessa non esauribile in nessuna descrizione, e non immanente a nessuna intuizione sensibile.

Nell'esperienza quotidiana, il rappresentare è la via d'accesso all'essere in sé della cosa (*Ansichsein*), il campo di esperienza è quindi tendenzialmente bipartito in un soggetto rappresentante e un oggetto rappresentato. Finché e perché l'uomo esiste, vi è un diradamento dell'ente, l'uomo con la potenza del *logos*, accende un lume nella notte del mondo rischiarandolo. Eppure abbiamo più volte stigmatizzato come tale rapporto, il progetto ontologico, tipico di una certa impostazione soggettivistica, sia sempre ancorato ad una più generale ed omnicomprensiva struttura dell'ente, o meglio del suo fondamento cosmologico. Nella struttura metafisica della cosità, nella sua scissione tra l'in sé e il per noi, tra l'interno e l'esterno, tra essere e manifestarsi, riposa tuttavia l'obliata determinazione della provenienza cosmologica. L'in sé delle cose, la x inconoscibile di nietzschiana memoria o la cosa kantiana nella sua autoreferenzialità, è «un apriori della cosità»⁶⁶⁷, che tuttavia non è intuibile in nessun esperire e in nessun rappresentare, proprio come il polo negativo dell'esperienza. Oltre ad essere un in sé la cosa è, come già abbiamo sottolineato, un singolo, un essere limitato, finito,

⁶⁶⁵ Cfr. SWW, p. 93.

⁶⁶⁶ Ivi, p.94.

⁶⁶⁷ SWW, p. 99.

che fraziona la continuità dell'essente «finché esistono cose l'essere è già spaccato, lacerato e suddiviso»⁶⁶⁸. Ora è in questo carattere di essere-contrapposto (*gegen-ständigkeit*) dell'oggetto (*Gegenstand*) che l'ente guadagna il suo carattere di *Anschein*. L'apparire, la parvenza, stando il carattere in sé della cosa, è essenzialmente un apparire per noi. Lo *Anschein* è lo *Erschein* in relazione ad una soggettività. Il superamento della prospettiva soggettivistica, che passa per la genealogia delle categorie della metafisica, a partire proprio dal pensiero presocratico, ci ha dimostrato come nella fase aurorale della filosofia non esiste una scissione tra soggettività e oggettività, logos umano e *physis*, ma che anzi è la dimensione della *Welt* il fondamento di qualsiasi relazione tra mondo e cosa. In tale interpretazione del mondo preplatonica, l'ente è in quanto *Erscheinung* sempre *Vorschein* a partire dalla *physis*, mai una mera parvenza. La luce delle facoltà rappresentative umane, la chiarezza del progetto ontologico con cui l'uomo redime la chiusura del mondo, sono sempre pensabili in analogia e omologia al *Weltbewegung* che spazializza e temporalizza l'ente tra la chiusità della terra ed il chiarore del cielo. Stando così le cose, l'*Erscheinen* dell'ente, svincolato dal nesso soggetto oggetto e ricondotto al suo fondamento mondano è essenzialmente un *zum-Vorschein-kommen*, un venire alla presenza, un essere individuato del finito, a partire dal non finito, del *peras* a partire dall'*apeiron*. *Erscheinen* è il movimento dell'ente che a partire da se stesso viene alla presenza⁶⁶⁹, verso la sua compiutezza. Il movimento è quello dalla *lethe* all'*alethes*, dalla *Verborgenheit* alla *Unverborgenheit* «Jede Geburt ist ein Hervorgang ins lichte Anwesen»⁶⁷⁰. Ciò ci porta ad inferire che la struttura del *Vorschein* differisca essenzialmente dallo schema sostanza-accidente, ha una relazione all'essere del tutto particolare: l'ente non è solo un'inseità, ma un essere autopresentantesi, e allo stesso modo manifesto per gli altri enti nella sua finitudine a partire a un fondo comune. L'ente, tra cui anche il *Dasein*, è un in sé-per altri a prescindere da qualsiasi rappresentazione. Il mondo e l'ente sono già dispiegati a prescindere dalla rappresentazione nella reciproca coesistenza, essendo il mondo stesso l'orizzonte pre soggettivo di spazio, tempo e movimento. Questa struttura della presentazione oltre ad esser propria dell'ente è anche la modalità in cui il mondo si dà essenzialmente nel simbolo. L'avvenire dell'individuazione dell'ente che si manifesta è “ der *Blitzschlag der Lichtung*” l'irrompere del *keraunos* eracliteo⁶⁷¹ che dispone l'ente nel suo venir fuori. A differenza del modello

⁶⁶⁸ Ivi, p.100

⁶⁶⁹ Cfr. ivi, p. 101.

⁶⁷⁰ Ibid.

⁶⁷¹ cfr. DK B 64.

metafisico, come vedremo tra poco che pensa l'ente su modello dell'ente tecnico, il pensiero cosmologico pensa il manifestarsi a partire dalla *physis*, dal fiore, che viene a manifestazione dalla chiusura della terra all'aperto, alla luce⁶⁷². È chiaro che tale venir alla luce, provenendo dal fondo, dall'attività originariamente costituente, che per definizione è prima di qualsiasi nesso *logos-on*, possa esser detto solo per via simbolica; se l'*Erscheinen* non è più legato al *Vorstellen* ed intuire del soggetto, allora la sua origine rimane, come lo *eon* parmenideo, in qualche misura preclusa. Sebbene il fiore sia solo il corrispettivo-simbolico fenomenico del *zum-Vorschein-kommen*, denota una serie di aspetti del *Welt-bewegung*: in primis la generazione avviene sempre a partire e nel mondo, da nessuna dimensione trascendente, da un ente massimamente essente o creatore, nel pensiero finkiano non c'è spazio per il divino, in secondo luogo non è qui in questione il rapporto aristotelico tra materia e forma, l'elementare è già da sempre, nel suo venire alla luce «*in Umriß und Gestalt*» nel campo della presenzialità, e quando l'ordine del tempo decreta il trapassare, l'ente ritorna nell'inesauribile/inesaurito (*das Unerschöpfliche*), nella dimensione che abbiamo visto grazie ad Eraclito appartenere alla morte e all'indistinto. Spazio tempo e movimento sono rilasciati da questo movimento del *Vorschein*, non sono modalità esclusive dell'intuizione (*Anschauung*).

La conoscenza umana si relaziona, pertanto, sempre all'ente manifesto (*Erscheinung*) nel senso di venuto alla luce (*Vorschein*), non come mera apparenza (*Anschein*). Uomo ed *Erscheinen*, di cui l'esserci stesso è un modo, hanno la stessa contingenza, un fondo comune da cui vengono rilasciati ed individuati, e ciò nonostante il fatto che l'ente sia costituito a prescindere dal suo essere intuito; l'essere oggetto, l'essere un rappresentato non ne costituiscono l'essenza propria né la sua necessità. Il conoscere umano, e con esso l'*Erkenntnistheorie* è naturalmente sempre inerente all'*Erscheinung* come *Anschein* di una *Anschauung*, ma non ne determina il modo proprio di essere e la provenienza. Il nesso tra *Erscheinung* e *Dasein* dà origine all'oggettività, ma essa non è, come nel caso di Husserl, una connotazione ontologica a priori della cosa. Il conoscere è una relazione che permane nell'esteriorità della cosa, anche quando la scienza dischiude i più intimi segreti dell'essente, poichè essere e atti di conoscenza non hanno nessuna correlazione necessaria: «*zu jedem Wissen gehört Sein, aber nicht zu jedem Sein Wissen*»⁶⁷³. Fink, da attento lettore di Nietzsche, comprende che la conoscenza ha un carattere del tutto contingente e non necessario rispetto alla struttura della cosa, «Il

⁶⁷² Cfr. SWW, p. 103.

⁶⁷³ Ivi, p. 105.

conoscere è nel cosmo in ultima analisi casuale»⁶⁷⁴, mentre la manifestazione dell'ente viene alla presenza in modo totalmente autonomo rispetto a qualsiasi vincolo conoscitivo, il regno delle cose esiste a prescindere dal nostro sguardo menzognero. Lo “è” risuona in tutto il *kosmos*⁶⁷⁵, tuttavia questo “è” dev'essere inteso precategoryalmente come potenza del mondo. Allo stesso modo, però l'ente ha una apriori *Erfahrbarkeit*, una possibilità di esser conosciuto in quanto manifesto. A-priori sono tutti i modi fondamentali dell'ente, la sua struttura categoriale, il suo nesso col *verum*, così come la sua propagazione cosmica. Nel nesso veritativo, essere e conoscenza cadono pertanto assieme, nel relazionarsi all'ente il conoscere ne dice la verità come porzione non esaurente la sua svelatezza. In questo movimento strettamente connaturato alla struttura della fenomenalità, la conoscenza è sempre in una qualche relazione col vero a patto che non si faccia di essa il luogo di “produzione” di questa verità. Ciò non basta, l'essere esperito e conosciuto è un evento che può accadere a qualsiasi cosa ma non necessariamente. Il nesso *ens-verum* media ogni essere esperito dell'ente, ma come imposta Fink tale nesso? Dobbiamo fare un passo indietro; abbiamo più volte sottolineato come l'esperienza ontologica contrassegni l'*InderWeltsein* dell'uomo, e come ogni conoscenza sia sempre in relazione ad un'apertura originaria, che Fink in generale riconduce al *Weltaufgang*, inoltre abbiamo sottolineato come il mondo sia sempre l'apertura fondamentale di ogni incontro, individuazione e coesistenza per l'ente intramondano; inoltre abbiamo acclarato l'intimità del *Dasein* nella relazione veritativa con il *Sein* e la *Welt*, nell'essenziale modalità del rispecchiamento microcosmico del macrocosmo⁶⁷⁶. Stando così le cose, possiamo inferire che l'uomo esista sempre in una precomprensione e compenetrazione con *Sein – Wahrheit – Welt*, in una relazione ossia con il fondamento e con la sua apertura. Allo stesso modo, il suo abitare è contraddistinto da una chiusura (*Entbergung*) generale del fondamento stesso la *Erde*, la *Abgrundige Nacht*, l'indistinto *Begrifflosen* della *physis* da cui ogni *Vorschein* proviene⁶⁷⁷. Il *zum-Vorschein-kommen* costituisce l'ascosità del pensiero, l'assenza e l'abisso indicibile della provenienza originaria. Ecco che l'uomo è, in quanto *Zwischenwesen*, abitatore di questa “terra di mezzo” tra

⁶⁷⁴ SWW, p. 107

⁶⁷⁵ Ivi, p. 108.

⁶⁷⁶ Su questi temi vedi anche I. Blecha, *Das Weltganze und die Endlichkeit der menschliche Existenz. Zur Dialektik des kosmologischen Denkens bei Eugen Fink*, in Nielsen/Sepp (a cura di) *Welt denken*, op. cit. pp. 173 ss.

⁶⁷⁷ Il termine tedesco per provenire è *vorkommen*, che riflette bene il *zum Vorschein kommen*, nella lingua ordinaria indica in generale l'accadere, il trovarsi, il succedere, e la sua forma sostantivata, *Vorkomnis*, indica proprio l'evento, il venire ad essere. Nella parola pertanto è presente una plurivocità di significati che rimandano alla dimensione del *Vorschein*, dell'avvenire alla presenza, il presentarsi come a un tempo *Bestehen* ed *Exsistieren* di un determinato ente intramondano.

l'inconoscibilità e l'autoreferenzialità di ogni *Vorschein* e *Ansichsein* delle cose, e la possibilità, non necessaria, della loro conoscibilità nello *Anschein*⁶⁷⁸. La scienza, così come la filosofia avvengono sempre sul confine ed in relazione della possibilità di accedere all'ente intramondano e di strapparne i segreti grazie alla potenza del concetto, e tuttavia nella costitutiva impossibilità di ogni conoscenza definitiva o che esaurisca l'ambito della cosità stessa. Anche la tecnica moderna che si costituisce come l'incondizionato *Gestell*, l'illimitata capacità di produzione e riduzione dell'esistente a fondo, non è altro, secondo il filosofo di Konstanz, «il modo in cui la natura concede alla sua creatura più in pericolo la vita come godimento della sua particolarità (*Eigenart*)⁶⁷⁹». La tecnica umana è una mimesi, che riproduce nell'opera l'avvenire originario del mondo, non è quindi pratica meramente umana slegata da ogni nesso cosmico, ma come per Heidegger, ed Aristotele, un modo dell'*alethes* del disvelare che riluce nel fenomeno fondamentale del lavoro.

Nel tratteggiare i caratteri fondamentali dell'accezione cosmologica della cosità, è facile notare come essi siano già prefigurati, se non interamente presenti nell'interpretazione della filosofia presocratica⁶⁸⁰, a conferma di come un certo impianto sarà conservato e sviluppato per tutto il *Denkweg* di Fink e come esso comporti un decisivo spostamento di accento dal pensiero fenomenologico a quello speculativo, senza che esso implichi necessariamente, come spesso in sede critica si è ravvisato, uno schiacciamento su posizioni heideggeriane. La cosa è quindi sempre il terreno di contesa tra il *Vorgestelltwerden* da parte del soggetto rappresentante ed il suo proprio *zum-Vorschein-kommen* che, come tale, permane nell'indipendenza da ogni facoltà rappresentativa; nella struttura della cosa, pertanto, sono presenti i due momenti fondamentali della *Welt*, la terra ed il cielo, la chiusura e il diradamento, lo *Erscheinen in die Lichtung* e il *Sich-Enthüllen* dell'ente. Ogni ente, pensato a partire dal venir alla presenza, ad-veniente nell'aperto dell'*aletheia*, è un vero; tale verità non gli è conferita dall'esterno, da un ente sommo o da un soggetto, ma appartiene a sé in quanto spazializzato e temporalizzato, siamo qui, proprio come descritto nella costituzione ontologica dello *Erscheinen* parmenideo. L'esser vero che regge l'unità tra *einai* e *noein* è in ultima analisi proprio il

⁶⁷⁸ La caratteristica mediana-mediale dell'uomo nella *Weltaufgang* e dell'*InderWeltsein* come “*Grundstruktur del Dasein*” nella sospensione tra nulla e totalità è al centro del bel saggio di Y. Nitta, *Die Weltaufgang und die Rolle des Menschen als Medium* in A. Böhmer (a cura di), Eugen Fink, op. cit pp. 183-192.

⁶⁷⁹ SWW, p. 106.

⁶⁸⁰ Non a caso Fink proprio a p.112 di SWW, citi, a proposito della discussione del nesso tra *ens* e *verum* il frammento di Anassimandro.

carattere dell'esser manifesto e aperto dell'ente con cui *logos/noein* umano si conforma nel dire nel progetto ontologico la verità della cosa, pur non esaurendo mai l'ambito di tale verità⁶⁸¹.

Nella storia della metafisica, nella sostanziale lotta tra realismo ed idealismo, ha prevalso ora una ora l'altro modello dell'ente, e ciò è stato fondamentalmente possibile a causa dell'oblio del mondo perpetrato a partire dalla traduzione dei due momenti della *Weltaufgang* sullo schema dell'ente semplicemente presente. Fink rintraccia il luogo critico di questa misinterpretazione a partire dal Timeo platonico e, come in parte già delineato, nella Fisica e Metafisica aristotelica.

La metafisica occidentale, nella lettura di Fink, è la storia del graduale tradimento del mondo, la traduzione del suo *welten*, nelle categorie di sostanza, *hyle kai hypokeimenon*, e in ultimo nella soggettività, che ipoteca il destino del pensiero occidentale fino all'analitica dell'esserci heideggeriana. È perché l'ontologia ha come ente tematico l'intramondano, il transeunte, che nella sua esigenza di fondazionalità si configura come «il tentativo di separare dall'essenza dell'essere lo

⁶⁸¹ Occorre notare che il piano della verità dell'ente costituisce il piano della critica all'ontologia negativa di Nietzsche. Egli nell'intendere la conoscenza ancora da un punto di vista soggettivo come la menzogna costitutiva di ogni rapporto conoscitivo tra l'uomo e la cosa, si rifà ad un'idea del nesso *ens verum* ancora interpretato a partire dall'ente semplicemente presente. L'uomo pensa l'ente, la cui manifestatività lo eccede e lo precede. L'origine di questa manifestatività così come pure la cosa nella sua autoreferenzialità permane una *x* inconoscibile metaforicizzata ed ipostatizzata nel linguaggio. Il rapporto conoscitivo secondo Nietzsche precluderebbe la dimensione originaria della vita, del flusso, del tutto illimitato. Tale falsificazione non è però un carattere casuale del vivente ma vera necessità biologica: dove c'è vita c'è menzogna. La trasfigurazione corrisponde a un preciso dettame della volontà di potenza, la forza plastica che nello spirito della lingua tenta di arrestare e dominare il flusso e rapportarsi all'avvenire del mondo. L'intelletto è l'ultimo e più imperfetto prodotto del corpo che falsifica nelle categorie il divenire dell'ente. Nietzsche, è questa la tesi di Fink, pensa l'essere dell'ente come divenire e sulla base di tale pensiero nega l'ente finito impostando l'ontologia della potenza come "ontologia negativa della cosa": non esiste nessuna cosa solo la sua interpretazione più o meno potente. Pertanto, secondo Fink la sua critica non colpisce la conoscenza tout court, bensì solo la conoscenza dell'ente, del semplicemente presente, della *doxa*, ma non tocca, anzi mistifica il problema ontologico del mondo e del divenire. In questo, in maniera differente all'interpretazione heideggeriana è ancora un pensatore metafisico come *alethes*: la sua dottrina della verità ha sempre di mira l'ente, pertanto non negherebbe il carattere il carattere della verità come *aletheia* perché non è questo ad essere in discussione, ma il vecchio concetto di verità come *adaequatio*. Nietzsche tuttavia intuisce che il fondamento e l'ente – divenire e fondato – hanno due ordini di verità differenti: il primo è intuitivo, diremmo speculativo, il secondo concettuale. Pertanto in maniera paradossalmente simile a Parmenide riguardo a *doxa* e *nous*, i due ambiti hanno verità di rango diverso. Rispetto all'essere autentico del mondo l'ente è solo finzione, è questo il passaggio decisivo che Nietzsche, nell'interpretazione di Fink, attuerebbe verso una filosofia post metafisica. Nietzsche, pertanto non negherebbe l'idea di verità, ma la verità come adeguazione, prefigurando un ambito aletheologico differente rispetto alla mera presenzialità dell'ente, ossia la vita, il mondo come divenire, la cui regola è l'Eterno ritorno. Tale lettura fortemente speculativa del pensiero nietzschiano, è in conformità con l'impostazione della storia della metafisica come storia della differenza cosmologica, che vedrebbe il pensatore di Röcken dopo Kant e forse più dello stesso Heidegger come ponte decisivo per un concetto di mondo non più metafisico ed un ritorno ad Eraclito. Nietzsche è destino perché porta a compimento la metafisica occidentale. Cfr, Ni, tr. it. pp. 209 ss.

spazio il tempo ed il movimento»⁶⁸². La dottrina dell'essere degli Eleati, di Parmenide, Zenone e Melisso è la gigantesca lotta innescata dal pensiero dell'essere contro il movimento. Come abbiamo avuto modo di vedere, *to eon* è l'essente essenzialmente, mentre l'essente transeunte è, nella sua mescolanza con il nulla, apparenza.

La differenza cosmologica si avvia qui verso l'oblio nel rivolgimento metafisico all'essere dell'ente e nell'espulsione del nulla in quanto non-ente, me-ontico dall'orizzonte problematico: l'esigenza metafisica di fondazionalità dell'essere nella sostanza si comprende solo se il nulla, se il movimento, il divenire, l'essere individuato, sono concepiti come "scandalo" per il pensiero. Laddove la dimensione originaria della *Welt* viene misconosciuta nello *eon* e scissa dalla suo costitutivo tratto meontico, laddove vengono distinti due ordini del discorso: l'*aletheia* e la *doxa*, il pensiero è già incanalato nella differenza.

L'uomo è pastore dell'essere, e il linguaggio è la casa dell'essere⁶⁸³, ma, contrariamente a quanto sosteneva Heidegger, come rispecchiamento della cancellazione nell'essere della dinamicità e della potenza individuante della *Welt* nella metafisica della sostanza. Il linguaggio della metafisica è *heimlich un verühhlt*, ma non in quanto errore (*Irrtum*), bensì in quanto la *Weltvergessenheit* è il suo destino.

Spazio, tempo e movimento non sono puramente dati e comprensibili in sé in una intuizione, né tantomeno forme trascendentali dell'intuizione, essi sono *Grundprobleme* in quanto *Ungedachte Wurzelboden der Ontologie*. Nella sua origine cosmologica velata, l'essere è una *Zeitwort*, *Raumwort* e *Bewegungswort*. Se le cose stanno così, la vera e propria cesura epocale nella storia del pensiero non si è avuta con la metafisica platonica, e con la metafisica Aristotelica, bensì con la distinzione tra *Welt-Denken* eracliteo e il *Sein-Denken* parmenideo. Parmenide è stato il primo che non solo da un punto di vista della comprensione, ma secondo la sua propria peculiarità ha provato a comprendere l'essere nella sua differenza rispetto al fenomenale e alla «*Ausschliessung*» del nulla. «Il problema dell'essere come problema fondamentale della filosofia matura quando l'ente viene stabilito a partire

⁶⁸² ZoF, p. 38.

⁶⁸³ Fink da questo punto di vista ammette che il *logos* è sempre in rapporto all'essere, è sempre un dire *to on* e questo anche in quelle lingue nella cui struttura, ad esempio quelle a realismo segnico, l'utilizzo copulativo del verbo essere non è esplicito.

da un essere privo di nulla, e opposto al nulla»⁶⁸⁴. La potenza del pensiero qui giunge per la prima volta a comparizione, l'essente non può essere, in senso stretto, nullo. Tale pensiero – scrive Fink – nel disperdere il nostro mondo dell'esperienza quotidiana è dinamite, le cose vengono, in questa separazione, disconosciute, l'apparenza (*Augenschein*) contraddetta, il *noein* diviene la cifra di ciò che sussiste con la relegazione conseguente del divenire e trapassare nell'ambito dell'apparenza.

Paradossalmente è in questa ipotesi dell'essere sul nulla, con la negazione del divenire e dei caratteri propri del *Weltaufgang*, che viene alla luce la portata nichilistica del pensiero occidentale. Pertanto, il nichilismo ipoteka l'alba della filosofia, dal momento in cui diviene ontologia, dal momento in cui misconosce la dimensione del nulla propria della *physis* nel pensiero dell'essere, nel momento in cui prova a pensare l'essenza dell'ente. Anche l'ente realissimo dei medioevali, è pensato e delimitato a partire da un "concetto operativo" di nulla. È nella distinzione di questi due ambiti, dalla scissione di ciò che è uno, della *hodos hano kato mia kai oute*⁶⁸⁵ che si consuma la *Weltvergessenheit*. La cosmologia platonica e la fisica aristotelica sono la necessaria conseguenza dell'impostazione eleatica. Nel concetto platonico di *chora*, infatti, riluce la chiusura dell'ente, essa è l'indistinto della *physis*, la pura materia trascendentale, illimitata ed informe; in questo schema, tuttavia, la *physis* che è l'altro dell'ente viene pensata sul modello della materia prima - sostiene Fink - sul modello dell'ente tecnico. La *physis* si ritrae nel concetto di *Bestand*, di fondo per l'opera del Demiurgo che, in base allo *agathon*, conferisce l'ordine – il più bel *kosmos* - alla materia, come un sommo artigiano. L'*agathon*, ed in generale l'idea, è a sua volta la traduzione del momento della luce, dell'*aletheia*, del *sophon* eracleiteo sul modello dell'essente ipostatizzato; così come la *chora* traspone nel modello dell'ente la *physis*, la *Erde*, l'*agathon* traduce l'*alethes*, lo *Himmel*, la luce ordinante, temporalizzante e spazializzante. In questo modo il mondo viene trasposto su un piano ontico, e a sua volta però scisso in due ordini. Il fondamento viene interpretato a partire dalla semplice presenza mediante lo schema *Urbild-Abbild*: il fondante viene interpretato sul modello del fondato, il cosmo su modello dell'idea, questo è l'evento decisivo del pensiero occidentale, il momento in cui la metafisica diviene destino, aprendo la strada al pensiero cristiano dell'ente sommo, e, successivamente alla metafisica della soggettività. Il carattere trascendentale del mondo ha, tuttavia, continuato ad agire nella sua ascosità dietro il modello metafisico anche quando, dopo Platone,

⁶⁸⁴ ZoF, p.51.

⁶⁸⁵ Eraclito DK B60

Aristotele interpreta la *physis* come *hyle kai hypokeimenon*⁶⁸⁶ sul modello della sostanza o quando lo stesso Kant suddivide l'essente in fenomeno e cosa in sé, e le facoltà umane in percezione, intelletto e ragione. Nel progetto della cosità metafisica, seppur nella maniera dell'oblio destinale, riluce operativamente il progetto della cosità intravisto per la prima volta dai presocratici.

È impossibile, in questa sede, ripercorrere pedissequamente tutti i passaggi e le trasformazioni che, nell'interpretazione di Fink, hanno investito la storia della metafisica il concetto di mondo; si spera che la pubblicazione dell'opera completa dell'autore, in particolare dei materiali su Platone, Aristotele, Leibniz, Cartesio, possa, nell'immediato futuro gettare qualche luce in più su tale *Denkweg*.

Per quanto concerne la nostra trattazione ci siamo limitati a sottolineare come l'interpretazione dei presocratici costituisca in un'indissolubile coerenza, un'impalcatura concettuale fondamentale per tale critica e per la reimpostazione della questione fenomenologica in una direzione cosmologico-speculativa. Il pensiero cosmologico dei presocratici, o meglio la rimeditazione di tal pensiero alla fine della storia stessa della metafisica, è il grimaldello che apre una breccia nell'intelaiatura della cosità che ha dominato la storia del pensiero occidentale e ci permette di scorgere, quantomeno, la possibilità di un pensiero dell'essere non ipotecato da categorie metafisiche in cui la dimensione della *Welt*, della *Physis*, della natura come grembo materno ed origine di ogni coesistenza, possa essere messa al centro della riflessione filosofica. Il progetto di un non più metafisico, in quanto non ancora metafisico, concetto di mondo costituisce il da pensare e uno dei possibili campi di interazione del pensiero puro fenomenologico con le istanze dei tempi, su tutte: il problema della coesistenza, e la questione ecologica. Ci proponiamo di sviluppare tali suggestioni compiutamente in un'altra sede, nel tentativo di ripensare la questione cosmologica "con Fink ed oltre Fink", soprattutto in riferimento al problema della tecnica e dell'ecologia integrale, nella convinzione il rinnovato pensiero della totalità dell'essente come inconcusso fondamento comune presoggettivo e preoggettivo, possa costituire una via d'uscita, o quanto meno una zona di discontinuità, alla riduzione dell'essente in fondo e valore d'uso tipo dell'epoca della tecnica.

⁶⁸⁶ Cfr. *ivi*, pp. 154 ss.

7. Conclusioni e risultati della ricerca.

Obiettivo del lavoro era mostrare come l'interpretazione della filosofia antica, segnatamente delle filosofie presocratiche, sia stata nel pensiero di Fink una sorta di *Drehpunkt* tra una rideterminazione genealogico-critica della storia della metafisica ed il suo superamento, e un ripensamento delle fenomenologie dei maestri Heidegger ed Husserl culminante nella *Weltphilosophie* come ontologia prima. A partire da qui si dipaneranno i vari ambiti regionali dall'antropologia, alla storia delle idee, dalla pedagogia alla *Sozialphilosophie*. In particolare, ci si è soffermati sul concetto di mondo emergente dalla fisiologia presocratica come opposizione dialettica tra *Entbergung* e *Verbergung*, tra principio luminoso rischiarante e chiusura indistinta della *physis* e su come tale struttura si rispecchi nella cosità della cosa, nella divisione dell'ente inteso come *Erscheinung* in *Vorschein* ed *Anschein*. Si è anche visto come la *Welt*, in quanto origine cosmica trascendentale di spazio, tempo e movimento, rappresenti la riconduzione della dimensione costituente della vita trascendentale husserliana al suo fondamento fisico disancorato dall'ego e dall'ipoteca della soggettività, proprio a partire dalla differenza cosmologica, dalla messa in questione della determinazione a priori del fenomeno come oggetto e del mondo come mero *Horizont*. Si è notato come nello *apeiron* anassimandreo già riluce la dialettica che contraddistingue l'ente finito intramondano ed il fondamento e come tale rapporto sia *kata to chreon*, secondo necessità (dell'ordine temporale), ed è emerso, infine, nell'interpretazione eraclitea come nella morte, nel gioco e nel sonno, fenomeni fondamentali dell'esistenza umana, si annunci il rapporto macrocosmo-microcosmo e tra verità finita e infinita, tra cielo e terra, tra logico-concettuale ed alogico-meontico. Infine, dal confronto con la filosofia parmenidea è abbiamo connotato il *Weltbezug* tra uomo e mondo nel segno di una relazione fondamentale tra finitudine ed infinito, esplicantesi nella relazione tra la prigionia del *logos* umano come *doxa* e l'incondizionatezza del venire alla luce della cosa, che indirizzerà, da questo momento in poi, l'intero destino della metafisica.

Sofferamoci un attimo su quest'ultimo punto; nella costitutiva prigionia umana nella *doxa* e nell'*eikos logos* emerge l'ambiguità del *Weltbezug*: da un lato ogni sapere è sempre parziale e relativo nel suo aver sempre a che fare con apparenze, le belle parvenze nietzschiane, dall'altro tale relazione è sempre in un certo modo immorsata con l'essere, che, lungi dall'essere un *flatus vocis*, una mera

prestazione del linguaggio umano, esprime per Fink la dimensione dell'evento del mondo nella compagine tra Cielo e Terra. L'uomo è pertanto sempre nel modo d'essere della comprensione (*Verstehen*) ed ogni comprendere è un “*IST sagen*”, che tuttavia non riesce mai, se non per via simbolica o analogico-negativa, a risolvere in un perfetto *homologhein* il *Weltbezug*, a tradurre nel logos la *physis*; ogni dire, ogni filosofare è insufficiente semplicemente perché il mondo non è posto da questo, ma avviene sempre e comunque a posteriori, a giochi fatti. Il mondo è un autocostituito al di là della soggettività, così come, di rimando, le cose stesse. Abbiamo individuato nella filosofia simbolica eraclitea e nella *doxa* parmenidea le due vie, una positiva, l'altra negativa, di traduzione nel linguaggio finito dell'infinito, della non finitezza della *Welt* e dello *eon* nella finitezza del *Dasein*. Nella via positiva del gioco come simbolo del mondo sintetizzante la totalità dei fenomeni fondamentali dell'esistenza, e dello *homologhein* tra *logos* e *physis* si realizza l'*epistrophè* stessa del *Dasein* con il fondo abissale del trascendentale costituente della vita stessa, l'uno originario che presiede all'individuazione dei *panta*. La via negativa vede, al contrario, nella “semantica” parmenidea dello *eon* la negazione radicale di ogni carattere di *homologhein* nel nesso tra *logos* e *aletheia*; la determinazione solo per via analogico-negativa di *einai* e *noein*, fermo restando naturalmente l'interdetto del nulla assoluto, è ben diversa dall'unità *logos-physis* eraclitea, in quanto pur dicendo le due filosofie lo stesso: lo *Hen*, si caratterizzano per un differente rapporto all'*alethes* di quest'ultimo. Sebbene per Parmenide in ogni dire è sempre implicato l'essere, l'essere dell'essente è dicibile solo pagando il dazio al negativo; in Eraclito, invece, la possibilità di una traduzione omologica della *physis* sul piano del *logos* è data. Entrambe, la via parmenidea dell'*aletheia* mediata dai *semata* e la via del *logos* eracliteo sono *Wegmarken*, modalità dell'*epistrophé* come relazione antropologica fondamentale all'abisso della *physis*, ricongiungimento nel rispecchiamento con il fondamento, con lo *Hen*, che all'uomo si dà essenzialmente in via privata nell'apparenza.

I greci in quanto popolo superficiale⁶⁸⁷ hanno intuito tale abissalità che si cela dietro l'Anschein, da dove ogni *Vorkommen* dell'ente proviene, e hanno provato a tradurre l'inaccessibilità in un

⁶⁸⁷ Nietzsche da profondo conoscitore della grecità ne mette in luce il carattere superficiale nella prefazione della *Gaia scienza* «Oh questi Greci! Loro sì che sapevano vivere!: per vivere occorre fermarsi animosamente alla superficie, all'increspatura, alla pelle, adorare la parvenza, credere a forme, suoni, parole, all'interno dell'Olimpo della parvenza! Questi greci erano superficiali – per profondità! E non facciamo appunto ritorno a essi noi temerari dello spirito, noi che ci siamo arrampicati sul più alto e rischioso culmine del pensiero contemporaneo e di lassù abbiamo volto lo sguardo in basso? Non siamo esattamente in questo dei Greci? Adoratori delle forme, dei suoni delle parole? Appunto perciò – artisti? Cit. F. Nietzsche, *La Gaia scienza*, e cura di G. Colli, M. Montinari, tr. it. F. Masini, Adelphi, Milano, 1992 p. 35.

linguaggio non ancora metafisico e non più semplicemente mitico, ma simbolico in quanto immediato rispecchiamento della *physis* nel *logos*. Il simbolo è proprio questo poter essere sincronico nel rispecchiamento del singolo ente nella sua genesi e concrezione nella totalità all'interno in una dimensione translogica, che delinea altre vie rispetto al *logos* proprio della razionalizzazione tecnoscientifica dell'essente. Come fenomeno fondamentale dell'esistenza umana, nel gioco, in cui si manifesta la capacità simbolico trasfigurante del *Dasein*, emerge la posizione media dell'uomo tra regno dell'individuazione e terra dei morti, tra lo smembramento dionisiaco e il regno di Ade in cui l'uomo dimora come «figlio smarrito della natura (*verlorene Sohn der Natur*)»⁶⁸⁸, ma ad un tempo autodeterminantesi nella libertà, da sempre alle prese con l'enigma del senso dell'essere tra chiarezza del giorno ed oscurità notturna. Cos'è del resto il *logos*, la filosofia, la scienza se non tentativi di esorcizzare l'*horror vacui* scaturente dalla prossimità della vita autocosciente con l'abisso dell'indefinito della *physis*, del regno di Ade, espedienti per redimere ed ordinare il chaos, ultima ed inesorabile resistenza ad ogni concettualizzazione. Ogni traduzione, per quanto umana troppo umana di tale abisso nel *Dasein*, è, in quanto rispecchiamento del fondamento stesso, un potenziamento nella trasfigurazione rilucente nei fenomeni fondamentali dell'eros, della morte, del lavoro, del potere e del gioco; lo spirito umano trasfigurante l'assoluto nell'opera e nella vita è un potenziamento dell'assoluto stesso. Nella potenza del concetto e della forma con cui l'uomo tenta di esorcizzare l'abissalità della *physis* riluce positivamente il carattere del negativo meontico, il *Dasein* è la cassa di risonanza dello *Aufgang der Welt*.

L'uomo, da quel che possiamo desumere dalla posizione di Fink, è sempre un filo teso tra una verità sempre necessariamente finita ed il sottrarsi dell'assoluto, tra il diradarsi dell'aletheia nel concetto e l'interramento dell'essente nella lethe. Tuttavia il simbolico, non è l'unica modalità di relazione tra *Mensch und Welt*, ma una modalità possibile del *Verstehen* che racchiude la totalità del progetto ontologico umano come forza attiva spirituale.

Per comprender meglio questo punto, ci rivolgiamo in chiusura ad un'opera tarda di Fink dove il filosofo espone sinteticamente i fondamenti e i risultati del proprio approccio teoretico: *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre* pubblicato per i tipi di Rombach nel 1970 all'interno di una

⁶⁸⁸ EWL, p. 90.

collana, gli Hochschul Paperback, dedicata al dibattito circa una riforma dell'insegnamento superiore che impegnò Fink durante gli ultimi anni della propria vita⁶⁸⁹.

Nell'esprimere la relazione tra verità finita ed infinita e segnatamente tra *Dasein* e *Welt*, che abbiamo visto impostato in base rapporto *peras-apeiron*, *doxa-aletheia*, Fink connota essenzialmente l'uomo come quel determinato animale che vive nella comprensione dell'essere e nel progetto della propria stessa esistenza. Egli è sempre in una qualche relazione con l'ente e questo sia se si tratta dell'ente intramondano, sia nell'autocoscienza come relazione al proprio essere. L'uomo è, pertanto, sempre in relazione all'ente nella totalità, totalità in cui è sempre compreso. Comprendere (*Verstehen*) e parlare (*Sprechen*) sono le modalità prime di relazione umana con il mondo inteso come il regno del non ancora compreso (*Unverstandenes*) non afferrato (*Unbegreifliches*); l'uomo prima di essere un animale razionale è un animale parlante. Comprensione e linguaggio pongono l'*anthropos* sempre all'interno di una tradizione, di una storia, quindi di un progetto ontologico precedente che determina e pre-giudica la relazione con l'ente. Il mondo umano non è quindi semplicemente la relazione impregiudicata alla manifestatività della *physis*, ma è sempre la situazione di un popolo, di una determinata cultura. Ogni dicibilità è sempre sullo sfondo di una tradizione ogni rivoluzione concettuale è tale solo sullo sfondo di essa ed è tanto più pervicace quanto più è capace di modificare le categorie del progetto ontologico dell'ente; tale è ad esempio, come abbiamo visto, la nascita della filosofia e la sua ritraduzione all'interno della metafisica della sostanza aristotelica il cui progetto ontologico indirizza e segna la storia dell'occidente anche nel suo esito nichilistico che vede la luce proprio nella distinzione parmenidea tra *doxa* e *aletheia* e nell'oblio della differenza tra mondo ed ente.

Tuttavia, abbiamo evidenziato come per Fink, proprio attraverso la mediazione della filosofia eraclitea, ogni linguaggio ed ogni pensiero sono ricollegabili solo in seconda istanza ad una dimensione antropologico soggettiva, «il pensiero umano non raggiunge l'essere e non lo detiene mai in un possesso completo»⁶⁹⁰, bensì è un rispecchiamento di determinate strutture ontologiche, o

⁶⁸⁹ Un importante lavoro che studia il nesso tra cosmologia e *Bildung* con particolare riferimento al problema della didattica, dell'idea di università, e l'unità tra ricerca, insegnamento e scuola è »*Im brunnentiefen Grund der Dingen*« *Welt und Bildung bei Eugen Fink* di A. Greiner, Alber, Freiburg-München, 2008. In particolare per quanto concerne l'engagement politico di Fink nei "Bremer Plans" – stesura di un piano di riforma dell'istruzione tenutisi a Brema nel luglio 1960 - e alla sua adesione alla Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaften (GEW) si rimanda alla sezione C dell'opera pp. 195 ss.

⁶⁹⁰ EWL, p. 67.

meglio, cosmologiche. A differenza di quanto abbiamo evidenziato a proposito della filosofia heideggeriana, il Sein non è qui il vuoto diradarsi della *Lichtung*, ma una relazione tra chiusura e rischiaramento, *Himmel* und *Erde*. Occorre tuttavia fare un ulteriore sforzo chiarificatore al fine di evitare che la filosofia di Fink possa essere fraintesa come una mistica, un sapere sciamanico, una impavida traduzione del mito nella filosofia; essa è piuttosto esattamente il contrario: è il mito che assume senso e giunge alla sua autocoscienza solo sullo sfondo di un movimento filosofico. L'essere come *Weltbewegung* è contesa tra terra e cielo come dimensioni del mondo, l'eterna lotta tra l'attività plastico formatrice del progetto ontologico umano, il *Geist*, e la Natura come il fondo oscuro, la provenienza che il concetto tenta di rischiarare. Il mondo umano in Fink non è altro che la lotta tra il principio spirituale e la Natura come orizzonte meontico che resiste ad ogni integrale posizione all'interno di un *logos*, di una cultura, delle istituzioni in cui l'uomo tenta di supplire al suo "surplus pulsionale"⁶⁹¹. Resta il dubbio, tuttavia, se tale impostazione che si vuole post-metafisica in quanto pre-soggettiva e pre-oggettiva, non finisca per riproporre uno schema materia-forma, simile in qualche modo all'opera del Demiurgo platonico che dà ordine nel concetto alla *chora*, o un'impostazione di tipo kantiano nell'intraducibilità della totalità della *Welt* all'interno del *logos* scientifico, o ancora al movimento metafisico hegeliano tendente a risolvere la natura nello spirito, o ad un dualismo natura-spirito tipico dello storicismo di Dilthey. Naturalmente tutte queste suggestioni sono presenti nella filosofia di Fink, che è pienamente influenzato dalla storia della metafisica occidentale e dalla filosofia tedesca a lui contemporanea, eppure i due momenti in Fink rimangono tali, conformemente ad una dialettica che, come abbiamo visto, tende a conservare irrelati i momenti dell'opposizione. A nostro avviso, tale impostazione allude a qualcosa in più ed ulteriore rispetto ad ogni metafisica precedentemente dispiegata, proprio nella messa in questione del fondamento del pensiero metafisico stesso: la finitezza costitutiva e condizionante l'esistenza umana. La finitezza si estroflette nel *logos* nella sua relazione al *kosmos* non creato da nessun dio e da nessun uomo, quel regno della originaria ascosità in cui il filosofo accende un lume nel cuore della notte nel tentativo di diradarne le tenebre e di carpirne l'ordine. Lume, fuoco, tecnica... sono le potenze dell'*aletheia*, della

⁶⁹¹ Da questo punto di vista la teoria dello stato in Fink come quell'attività formatrice dello spirito che si oppone alla pulsionalità umana come riflesso della naturalità e tratto eminentemente biologico dell'*anthropos* ha più di un elemento in comune con la teoria delle istituzioni di Gehlen come meccanismo di esonero e gestione pulsionale (a tal proposito cfr. A. Gehlen, *L'uomo delle origini e la tarda cultura*, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano-Udine 2016, *passim*)

seconda natura con cui l'uomo, creatura prometeica edifica la propria seconda natura, in cui è la produttività stessa del mondo a rispecchiarsi.

Tuttavia l'ente, ed in *primis* l'esistenza come il *Faktum* stesso del nostro esserci rimangono per lo più in sé preclusi nel loro radicamento e chiusura nella Natura e sempre predeterminati da un terreno spirituale già dispiegato che ne media la comprensione. Per Fink lo spirito media sin dall'inizio ogni relazione del *Dasein* alla sua fatticità: - «un nuovo inizio a-storico, che vuol dimenticare tutto ciò che è stato e creare tutto ciò che deve essere, è, in quanto assurdo e fantasioso idolo, esso stesso un requisito storicamente riconosciuto di ogni fanatico riformatore»⁶⁹².

Natura e storia, *physis* e *polis*, sono, pertanto, i due orizzonti, i due margini e le due soglie tra le quali eviene l'esistenza umana. L'esistenza storico-sociale, come tale, è il regno della chiarezza, del *logos* e del *sophon* eraclitei, dello spirito e del progetto ontologico che si dà nelle forme fondamentali della comprensione umana: la filosofia, il culto e la scienza. Dall'altro lato la *Erde*, la chiusura, che costituisce da sempre il *Boden* di ogni rischiaramento e progetto, il regno della crescita e della generazione inconcusso e illimitato, resistente ad ogni pensiero. In questa opposizione tra velamento e chiarezza si manifesta l'ente come ente naturale o come prodotto dall'attività umana, che nel fenomeno del lavoro addomestica e plasma la *physis*, nella scienza carpisce l'armonia numerica del *kosmos* e nelle istituzioni gestisce e concretizza la libertà, ed infine traduce, traspone e metaforicizza in parole, segni, opere d'arte l'ambito fenomenico dello *Aufscheinen*. Proprio sulla scia di Eraclito e Parmenide, abbiamo delineato come però lo *Aufscheinen*, la bella parvenza che caratterizza ogni rapporto umano con l'ente non ne esaurisce la cosità, semmai limita l'ambito mondano del sapere stesso come regno del limitato e del finito. Anche la scienza che intende pervenire al cuore stesso delle cose dicendone i rapporti obiettivi è sempre un sapere finito all'interno della dimensione infinita della *Welt* e dell'essenza stessa della cosa, che mantiene, nella sua autoreferenzialità sempre un carattere di resistenza ad ogni sapere. Vediamo qui, ancora una volta, come l'impianto fondamentale della *doxa* parmenidea, come modalità propria di relazione tra il sapere e l'apparenza, i *dokunta*, l'*Anschein*, costituisca il modello ontologico di riferimento per spiegare la finitudine di ogni sapere umano delle cose, e di rimando, come la dimensione dell'*aletheia* stessa, la *Unverborgenheit*, sia segnata da una *Verborgenheit* costitutiva come resistenza connaturata

⁶⁹² EWL, p. 68. È chiaro come qui il principale bersaglio critico sia, ancora una volta Husserl.

ad ogni *Verstehen* prefigurante ulteriori e mai concluse vie d'accesso alla cosa. «L'ente che ci circonda, in cui adempiamo il nostro soggiorno mondano in coscienza, comprensione e concetto, - in lavoro, lotta, gioco e amore, è sempre scoperto e coperto, svelato e velato allo stesso tempo, dicibile nel nostro linguaggio e allo stesso tempo indicibile, incastonato in categorie eppure incompreso»⁶⁹³. L'ente è sempre caratterizzato da una doppiezza che non è tuttavia quella metafisica tra idea ed apparenza⁶⁹⁴, come abbiamo visto, tra un mondo e un retromondo, giacché Fink sa bene che crollato il mondo vero crolla anche quello apparente, ma tra due modalità differenti di manifestazione, una in sé e in relazione al fondamento cosmico spazio-temporalizzante, come *cosità* e *Vorschein* di per sé indipendente da qualsiasi rapporto umano, e un'altra in relazione al *Dasein*, al suo *logos*, al suo progetto ontologico come apparenza.

Naturalmente questa doppiezza connatura anche il *Dasein* stesso, come fenomeno tra gli altri. L'uomo stesso è in sé ambiguo, l'esistenza enigma, ed in questa enigmaticità risiede la dischiusura stessa dello spirito umano come modalità di ap-prensione e disvelamento della velatezza delle cose. La costitutiva confidenza tra l'uomo e le cose, l'uomo e un senso del mondo, ovvero la precomprensione dell'essere che costituisce il terreno fondamentale di ogni scienza e attività spirituale è per Fink un apriori assoluto del pensiero. L'irriducibile ombra che accompagna ogni *Aufklärung* è la base per la reversibilità di ogni acquisizione scientifico-spirituale, è l'indeterminato a costituire sempre l'orizzonte fondamentale di ogni teoria. La reversibilità dei paradigmi scientifici ad esempio, è comprensibile solo sulla base dell'indeterminatezza coimplicata in ogni progetto sempre rinnovato dell'ente, la stessa indeterminatezza che caratterizzava ogni comprensione dello *Eon* nel poema parmenideo redimibile solo mediante un intervento divino. «L'essere delle cose ed anche di noi stessi permane in ultimo impenetrabile, per quanto in profondità vogliamo spingerci. Sempre l'inconcepibile supera in maniera irraggiungibile il nostro concetto, l'indicibile il nostro dire, l'essere il pensiero»⁶⁹⁵. Tale assunto risponde alla personale rielaborazione nella filosofia finkiana

⁶⁹³ Ivi, p. 69.

⁶⁹⁴ Fink usa ancora un linguaggio tuttavia equivoco distinguendo l'ente in *Wesen* (essenza) ed *Äusserung* (esteriorità); *Wesen* è il corrispettivo tedesco di *ousia* termine irrimediabilmente legato alla tradizione metafisica, tuttavia, stando alla prospettiva cosmologica di Fink, e concedendo la strutturale condizionatezza metafisica di ogni dire, possiamo inferire che qui il termine intenda la cosa nel suo essere in sé, nel suo *Vorschein* e radicamento alla chiusità della terra, il fondo di ogni rischiaramento. Il *logos* umano non è mai in relazione all'essenza delle cose ma sempre all'*Erscheinen*.

⁶⁹⁵ Ivi, p. 71.

del relativismo nietzschiano, come interdetto dell'assoluto: una verità assoluta, una luce senza ombra, una svelatezza senza velatezza, non sono altro che sogni metafisici. Le vie della ricerca sono sempre illimitate e lo sguardo umano tuttavia sempre finito, ogni sapere sempre metafora attinente alla parvenza della cosa e ad essa legato, in ultima analisi l'uomo per Fink è l'essere che vive nella parvenza, nella limitatezza eppure sempre in una determinata relazione con la totalità del mondo e con l'orizzonte originario abissale di ogni parvenza e manifestazione. Come nell'aforisma nietzschiano di *Al di là del bene e del male* la lotta dell'uomo con la mostruosità, con il fondo abissale dell'esistenza che bene i greci avevano intuito, il suo ostinarsi nella penetrazione del mistero dell'inconoscibile si rivela essere lo scrutante sguardo riflesso dell'abisso in lui.

Il mondo come teatro del pensiero e spazio-tempo della manifestazione permane incompleto e il nostro conoscere oggettivo che mira alle cose non è altro che la riflessione della nostra finitudine. Nel pensiero di Fink i due momenti della metafisica, l'iniziale e il finale, simboleggiati dalle figure storicamente contrapposte di Parmenide ed Eraclito-Nietzsche sono riconciliati nel rapporto tra verità finita ed infinita, nella differenza appunto tra *aletheia* e *doxa*. Posto che, dopo la morte di Dio, un rispecchiamento compiuto dell'*aletheia* della chiarezza del cielo sia mero sogno metafisico, e liberato il mondo dell'apparenza dall'ipoteca e svalutazione metafisica nella riabilitazione della *doxa* come verità finita che dice la manifestazione della cosa, sgomberato il campo dell'*Erscheinung* dall'epifania del divino⁶⁹⁶, Fink riconsegna al pensiero la dimensione della pura manifestatività delle cose. Il campo di manifestazione dell'ente è il terreno della ricerca, il quale, si badi bene, non esaurisce naturalmente la possibilità di relazione all'*Erscheinung* che si dà poliedricamente nel logos, ma anche nel simbolo e nel culto. Questo terreno dev'essere, e questo è l'effettivo compito di un pensiero post-metafisico, pensato nella libertà da ogni residuo metafisico. La nostra verità, dev'essere impostata a partire dalla finitudine costitutiva *kata to chreon*, del *Dasein* teso tra terra e cielo tra *apeiron* e *peras* come ogni singolo ente finito gettato nell'infinitezza della *Weltbewegung*.

Per comprendere la finitudine propria dell'uomo è stato necessario però mettere in questione il pensiero occidentale soprattutto nella sua origine, nel pensiero della *physis* come totalità onniavvolgente, la *Weltdunkelheit* che come assenza sempre presente caratterizza la nostra propria finitudine e costituisce il presupposto inricercabile (*unerforschbar*) e lo sfondo di ogni pensiero.

⁶⁹⁶ Cfr. p. 73.

È solo attraverso un radicale ripensamento della finitudine umana in relazione all'incondizionatezza della *Welt*, alla differenza cosmologica costitutiva tra pensiero umano ed ordine del *kosmos*, che il *kosmos* stesso può pervenire al pensiero.

Resta però da stabilire, ed in questo tentiamo una forzatura all'interno dell'impianto teorico finkiano, se la verità finita dell'apparenza non sia, in quanto la sola manifesta nei fenomeni fondamentali dell'esistenza, l'unica verità veramente vera, se l'annunciarsi del mondo e del tempo nel gioco del bambino in cui i greci pensavano il manifestarsi della *physis*, non sia una forma poetica produttiva di mondo tipica dell'umano e non un mero rispecchiamento. Se lo *apeiron* che non è in nessun luogo, perché origine stessa di ogni spazio, e che non è in nessun tempo, perché origine del tempo stesso, che non è generato né divenuto perché origine stessa di ogni divenire, possa essere in qualche modo *alethes*, vero, o se esso piuttosto come *me-ontico* non sia, in quanto indicibile interdetto del *logos* in ultima analisi né falso né vero, bensì nullo è un *aporia* cui Fink non riesce a dare risposta, probabilmente perché ancora incatenato ad una sorta di metafisica dell'essere gnosticamente declinata. Ad essere conseguenti, se il dire umano è sempre all'interno della prigionia della *doxa*, se il suo orizzonte è sempre l'ente illimitato intramondano, con quale diritto possiamo dire o pensare nella nostra finitudine l'ulteriore di ogni chiarezza, lo speculativo il cui pensiero costituisce per Fink la *Überwindung* della fenomenologia? Non rischia questo pensiero di reintrodurre la metafisica nel pensiero proprio laddove la si voleva epurare? Cosa ci autorizza a porre il nulla come vigente, o come non-vigente?

Forse la risposta possiamo rinvenirla proprio all'interno della metafisica dispiegata.

«C'è qualcosa che sta sopra l'esser generato dell'anima – scrive Meister Eckhart circa 1800 anni dopo Anassimandro – e che non è toccato da alcuna creaturalità, che è il nulla -; neppure l'angelo che ha un essere puro ed ampio tocca questo qualcosa. Esso è imparentato alla natura divina, è uno in se stesso, non ha nulla in comune con alcuna cosa. [...] Esso è lontananza e deserto, senza nome piuttosto di avere un nome, sconosciuto piuttosto che conosciuto. Se tu potessi annientarti per un solo istante, o anche per un tempo più breve di un istante, allora sarebbe tuo proprio tutto ciò che esso è in sé. Ma finché tu fai una qualche attenzione a te stesso o a qualsivoglia cosa, sai così poco quel che

è Dio, quanto la mia bocca sa quel che è il colore, o quanto il mio occhio sa quel che è il gusto: tanto poco tu sai e ti è noto quel che è Dio».⁶⁹⁷

Il nulla, nella mistica di Eckhart, è precisamente ciò che si differenzia dall'ente, ciò che come il *kosmos* greco è imparentato alla natura divina, ma non riducibile ad essa, bensì a qualcosa di ulteriore, privo generazione, privo di tempo quindi eterno, al di là di ogni dicibilità e nominabilità, raggiungibile solo mediante l'annientamento di ogni individuazione, al di là di ogni *ousia*. È impossibile non rivedere in questo passo quanto per la prima volta è venuto esplicitamente al pensiero sulle rive di Elea nello *Eon* parmenideo, che riluce allo stesso modo nella logica hegeliana, nella *Seinsfrage* di Heidegger e nella cosmologia meontica di Eugen Fink. Tuttavia, occorre chiedersi lasciando la domanda aperta, se il pensiero del nulla, di ciò che è al di là dell'ente, della cosità e dell'origine della cosità, non sia nell'epoca del nichilismo dispiegato una mera chimera di cui il pensiero possa fare a meno. Se nell'avere a che fare sempre con enti manifesti, con mere *Anscheinungen*, l'*Erscheinung* non sia semplicemente parvenza e null'altro.

Se, seguendo Fink, il pensiero è sempre conformemente all'intuizione parmenidea un *IST sagen*, un *Vernehmen* immediatamente rispecchiantesi nell'essere dell'ente, ma questo essere rimane sempre l'ulteriore rispetto all'ente come sua propria negazione, con qual diritto è possibile pensarlo o anche solamente immaginarlo? Il pensiero è sempre ipotecato, come giustamente Fink ha saputo rilevare dal nesso *Logos-on*, quel che conformemente all'impostazione di N. Russo abbiamo chiamato ipotesi ontologica, ma se l'essere stesso si identifica nel nulla, cosa ne resta nel logos se non la semplice intenzione significativa? Proviamo a fornire una risposta a tali interrogativi dall'interno della prospettiva di Fink; la soluzione finkiana poggia, a differenza di Heidegger, sullo svincolare la questione ontologica dal problema dell'essere e segnatamente dal problema del linguaggio, in direzione di una cosmologia che piuttosto che sul dire è incentrata sul problema dell'elementare. In una formula, l'essere non è ma vige (*waltet*), mondeggia (*weltet*) e si mostra, nella carne, nella nuda vita, nelle istituzioni, nella lotta, nella vita e nella morte, nella veglia e nel sonno, nel gioco e nella tecnica, nella sua irraggiungibilità logica esso è il più prossimo come vita trascendentale costituente, fondamento produttivo di ogni ente tra cielo e terra. Paradossalmente la vera dimensione dell'essere,

⁶⁹⁷ M. Eckhart, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano, 2011.

come ni-ente e in ultima analisi nulla, si raggiunge solo se ci si sbarazza, per quanto è possibile dell'ipoteca del linguaggio, nell'affidamento alla parvenza, o meglio, alle condizioni trascendentali stesse in cui tale parvenza è data, ovvero ad un ritorno alla fenomenologia come analisi delle *Sinngebungen* del mondo nell'esperienza. L'ulteriore rispetto al linguaggio è proprio l'esperienza del mondo, le sue strutture ontologiche contro cui pensiero e linguaggio si scontrano. Non è un caso infatti che il terreno dell'analisi di Fink, a differenza di Heidegger, rimane innanzitutto fenomenologico, la sua cosmologia essenzialmente una fenomenologia dell'esperienza ontologica del mondo e della sua datità nella *Lebenswelt* e nel *Dasein*.

Tale ambito problematico prende il nome di Elementare, come quello spazio dell'avvenire dell'*Erscheinung* che determina le condizioni di ogni individuazione «una soglia tra la chiusura ontologica e l'individuazione dell'ente, così come una dimensione che dà spazio e rilascia tempo e che si sottrae proprio a un'analoga esperienza di una manifestazione intramondana»⁶⁹⁸. In questo l'elementare costituisce lo spazio della formazione di ogni datità come pretesa di senso, non come nulla negativo, ma come negatività che presenta e apre il limite. Come *a-peiron* e *a-topos*, esso rappresenta lo spazio utopistico e il fondamento trascendentale di ogni individuazione e di ogni eterogeneità culturale-spirituale della *Lebenswelt*, di ogni esistenza e coesistenza, che guadagna forma sempre in una relazione locale, nel sorgere e trapassare, nei vissuti e nelle esperienze. In questo si costituisce anche come il possibile orizzonte di ogni intenzionalità, ma non più come prodotto di una soggettività costituente come in Husserl, bensì come teatro stesso della costituzione. Esso è appunto la dimensione costitutiva che rende possibile ogni nesso ipotetico *logos-on*, *logos-physis*, in quanto ogni dire è sempre tale a partire da una *Weltkonstitution*.

Da questo punto di vista, esso oltrepassa ogni connotazione e dualismo metafisici tra essere e nulla, tra essenza e apparenza, nella sua funzione produttiva di *Nicht-bestimmtheit* come utopia di ogni determinatezza⁶⁹⁹. In questo carattere dell'elementare riluce specularmente anche la soglia tipica dell'esistenza umana, caratterizzata non solo dal qui e dall'ora, ma anche dalla non presenzialità, dalla possibilità di rendere presente il non presente, come terreno di indefinite presentificazioni e possibilità. Tuttavia l'elementare non è solo possibilità utopica di senso, ma anche materialità, o

⁶⁹⁸ Bömer A./Hilt A., *Das Elementare*, op. cit. pp. 11 s.

⁶⁹⁹ Su Utopia ed Atopia nel pensiero di Fink si rimanda a A. Hilt, *An den Grenzen der Lebenswelt –Atopie und Utopie des Elementalen* ivi, pp. 122-144.

meglio materialità come luogo-non luogo, come *Erde, Fleisch, Leib* anche essi orizzonti aperti alla modificazione e alla formazione. Corpo e terra costituiscono specificazioni materiali del mondo, l'inaggirabile presupposto ad ogni esperire in cui le strutture cosmologiche stesse rilucono e ad un tempo terreno possibile dell'attività formatrice. In questa impostazione essere e nulla vengono svincolati da ogni terreno metafisico e dalla ipoteca logica, e divengono dimensioni immorsate e desumibili l'una dall'altra come forme gradualità della realizzazione immanente del mondo, la genesis e la *phthora* greche che presiedono al venire alla luce delle cose e dell'uomo in opposizione apeirastica abissalità (*Ungründigkeit*), a quell'abisso che sempre scruta dentro di noi.

Bibliografia

Opere di Eugen Fink

Fink, Eugen/ Patočka, Jan: *Briefe und Dokumente 1933-1977*. Hrsg. von M. Heitz und B. Nessler. Freiburg/München 1999.

Fink E., *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, M. Nijhoff, Den Haag, 1959.

Id., VI. *Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre* hrsg, H. Ebeling, G. van Kerckhoven, Kluver, Dordrecht-Boston-London, 1988.; tr. it. a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano, 2009.

Id., EFGA 3/2 – *Eugen Fink Gesamtausgabe*, Phänomenologische Werkstatt 2, a cura di R. Bruzina, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2008.

Id., EFGA 5/2, *Sein und Endlichkeit*, a cura di R. Lazzari, Alber, Freiburg/München, 2016.

EFGA 7, *Spiel als Weltsymbol*, hrsg. von K. Nielsen/H.R. Sepp, Alber, Freiburg-München, 2010.

Id., *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Rombach, Freiburg, 1970.

Id., *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1985, tr. it. a cura di A. Lossi, Edizioni ETS, Pisa, 2011.

Id., *Die Grundfragen der antiken Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, tr. it. a cura di A. Ardovino, tr. it. S. Bertolini, Donizelli, Roma 2013.

Id., *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Rombach, Freiburg, 1978.

Id., *Heraklit, Seminar Wintersemester 1966/67*, hrsg. F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1970, tr. it. a cura di A. Ardovino, Laterza, Bari.

Id., *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1969.

Id., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, a cura di F.-A. Schwarz, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2004, tr. it. a cura di A. Lossi, Edizioni ETS, Pisa 2006.

Id., *Natur, Freiheit, Welt: Philosophie der Erziehung*, hrsg. F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992.

Id., *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960, ed. it. a cura di M. Cacciari, tr. it. P. Rocco Traverso, Marsilio, Padova, 1976.

Id., *Pädagogische Kategorienlehre* (hrsg. F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1995

Id., *Philosophie des Geistes*, hrsg. F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994.

Id. *Phronesis und Theoria* in W. Biemel, *Die Welt des Menschen-die Welt der Philosophie* op. cit. p.134-158

Id., *Sein, Wahrheit, Welt. Vorfragen zum Problem des Phänomens-Begriffs*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1958.

Id., *Studien zur Phänomenologie 1930-39*, Nijhoff, Den Haag, 1966, tr. it. N. Zippel, Lithos Editrice Roma 2010.

Id., *Vergegenwärtigung und Bild*, in *Studien zur Phänomenologie 1929-30*, Nijhoff, Den Haag, 1966, pp. 74 ss., anche in *Studien zur Phänomenologie, 1930-39*, Nijhoff, Den Haag 1966; tr. it. a cura di G. Jan Giubilato, Mimesis, Milano, 2014.

Id., *Zur ontologische Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*, Nijhoff, Den Haag, 1957.

Id., *Die Exposition der Weltproblem bei Giordano Bruno* in *Der Idealismus und seine Gegenwart*, hrsg. U. Guzzoni, B. Rang, L. Siep, Meiner, Hamburg, 1976, oggi anche in EFGA 5/2.

Id. *Asebeia und Techne im 10. Buch der Nomoi* in C. Fabro (hrsg), *Gegenwart und Tradition. Strukturen des Denkens*, Lakerbrink, Freiburg, 1969.

Documenti del *Nachlass* consultati:

E15 092, *Heraklit und Parmenides*, 1966-67

E15 112, *Die Philosophie Hegels*, 1949

E15 136, *Die Voraussetzung der Philosophie*, 1946

E15 139, *Vom Wesen der Philosophie*, 1948

E15 208, *Zeit und Zeitbegriff bei Aristoteles*, 1963-64

E15 227, *Bewußtseinsanalytik und Weltproblem*, 1968

E15 277, *Die Voraussetzung der Philosophie* 1946

E15 279 *Übung über Kants Kritik der reinen Vernunft*

E15 290, *Zur Geschichte des Welt-Begriffs (Platon, Timaios)*

E15 330 *Heraklit-Interpretationen, ?*

E15 384 *System der Philosophie im Grundriß*, 1934

E15 391 *Aristoteles: Metaphysik*, 1936-37

E15 398, *Varia – Ontologische Erfahrung*, 1939

E15 408, *Welt und Weltbegriff*, 1934

E15 439, *Nachschriften XI, Heidegger und die Interpretation aus der antiken Philosophie (Aristoteles)*, 1931

- E15 447, *Aristoteles: Nikomachische Ethik*, 1949-1950
 E15 451, *Platon: Gesetze*, 1950-51
 E15 452 *Interpretationen zur eleatischen Philosophie*, 1950-51
 E15 453 *Heraklit Interpretationen*, 1950 u. 1954
 E15 454, *Aristoteles: Physik IV*, 1951
 E15 500, *Material zur ontologischen Erfahrung u. a.*, 1938-1940
 E15 502, *Heidegger Mappe I*, 1932-1962
 E15 506 H-K, 1923-1958

Opere di Edmund Husserl

Hua – E. HUSSERL, *Husserliana*, *Gesammelte Werke*, hrsg. von R. Bernet et alii, M. Nijhoff, Den Haag-Dordrecht/Boston/Lancaster 1950 e sgg.

Hua I - *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. A cura di S. Strasser, Martinus Nijhoff Den Haag, 1973.

Hua III-1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der III.-3. Auflage – Nachdruck*, a cura di Karl Schuhmann. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1977, tr. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.

Hua- VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.*, hrsg. Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, tr. it. E. Filippini a cura di E. Paci, Il Saggiatore, Milano, 2002.

Hua, VIII, *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion.*, hrsg. Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1959.

Hua IX, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925.*, Hrsg. Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1968.

Hua XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*, a cura di Iso Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.

Hua XXVIII, *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, hrsg. T. Nenon H.R. Sepp, Den Haag Netherlands, 1988.

Hua XXXII, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, hrsg. M. Weiler, Kluwer, Dordrecht 2001.

Id., *Fichtes Menschheitsideal*, Kluwer, 1987, tr. it. *Fichte e l'ideale di umanità*, a cura di F. Rocci, ETS, Pisa, 2006

Opere di Martin Heidegger

Heidegger, M., HGA V, *Holzwege*, hrsg. F.-W. von Hermann, Klosterman, Frankfurt a. M., 1977.

Id., HGA VI.1/VI.2, *Nietzsche*, hrsg. von B. Schillbach, Klostermann, Frankfurt a.M., 1997, tr. it. a cura di S. Volpi, Adelphi, Milano 1997.

Id., HGA VII, *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F-W- von Herrmann, Klostermann Frankfurt a.M. 2000, tr. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976

Id., HGA IX, *Wegmarken*, hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M., 1976, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987.

Id., HGA XX, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M 1979, tr.it Prolegomena alla storia del concetto di tempo, a cura di R. Cristin e A. Marini, Il Melangolo, Genova, 1991.

Id., HGA XXII, *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, hrsg. von F. K. Blust Klosterman, Frankfurt a.M 1993, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000.

Id., HGA XXIV, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M., 1975, tr. it. a cura di A. Fabris, il Melangolo, Genova 1999.

Id., HGA XXXII , *Hegels Phänomenologie des Geistes*, hrsg. Von I. Görland, Klostermann, Frankfurt a.M, 1980, tr. it. a cura di E. Mazzarella, La fenomenologia dello spirito di Hegel, Guida, Napoli, 2000.

Id., HGA XXXIX, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und Der Rhein" WS 1934/1935*, hrsg. S. Ziegler, Klostermann, Frankfurt a.M 1980.

Id., HGA XL, *Einführung in die Metaphysik*, hrsg. Von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, tr. it a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1990.

Id., HGA LI, *Grundbegriffe*, hrsg. P. Jaeger, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1981.

Id., HGA LIV, *Parmenides*, hrsg von M. F. Fring, Klostermanni, 1982, tr. it. cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 1992.

Id., *Was ist Metaphysik*, Klosterman, Frankfurt a. M, 1955, tr. It.

Id., *Sein und Zeit*, Niemayer, Tübingen, 1929, tr. it. a cura di P. Chiodi, Loganesi, Milano, 2006.

Id., E. Blochmann, J. Stork (hrsg.) *Briefwechsel 1918-1968*, Marbach, 1989

Letteratura secondaria su Eugen Fink

Ardovino A. (a cura di), *Eugen Fink, Interpretazioni fenomenologiche*, Nuova Editrice Universitaria, Roma 2011.

Id., *Interpretazioni fenomenologiche di Eraclito*, Quodlibet, Macerata, 2012.

Aenishanslin, J.-F.: *Le fonctionnaire des postes. Husserl, Fink, Derrida*. In: Ingeborg Schüßler (Hrsg.): *Phénoménologie et herméneutique*. Bd. 1. Lausanne, 2000, S. 227-240.

Barbaric, D., *Aneignung der Welt. Heidegger - Gadamer - Fink.*, Lang, Frankfurt/Wien, 2007.

Bernet R., *Difference ontologique et conscience transcendente. La réponse de la Sixième Méditation Cartésienne de Fink* in E. Escoubas e M. Richir (a cura di) Husserl, Millon, Grenoble, 1989, pp, 89-116.

Bisin, L., *I luoghi dell'umano' - modo e ,mondi possibili'* in E. Fink. In: V. Melchiorre (Hrsg.) 2004. S. 179-225.

Blecha, Ivan: *Zeitspielraum, Erscheinungsfeld/Weltganzes. Voraussetzungen in der Auffassung von Welt bei Eugen Fink und Jan Patočka*. In: Sepp, H.R. (Hrsg.): *Metamorphose der Phänomenologie. Dreizehn Stadien von Husserl aus.*, Alber, Freiburg/München 1999. S. 211-228.

Id., Das Weltganze und die Endlichkeit der menschliche Existenz. Zur Dialektik des kosmologischen Denkens bei Eugen Fink, in Nielsen/Sepp (a cura di) *Welt denken*, op. cit. pp. 173 ss.

Böhmer, Anselm (Hrsg.), *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.

Böhmer, A./Hilt, A. (Hrsg.), *Das Elementale. An der Schwelle zu,r Phänomenalität.*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2008.

Id., Kosmologische Didaktik. Lernen und Lehren bei Eugen Fink., Königshausen&Neumann, Würzburg 2002.

Bruzina R.: *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and ends in phenomenology, 1928-1938*. New Haven 2004.

R. Bruzina, *Hinter der ausgeschriebenen Finkischen Meditation: Meontik –Pädagogik*, in A. Bömer (hrsg), *Eugen Fink*, op. cit., p. 196

Id., Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty : The philosophical lineage in phenomenology. In: Merleau-Ponty's reading of Husserl. Ed. by Ted Toadvine. Dordrecht 2002.

Burchardt, Matthias, *Erziehung im Weltbezug. Zur pädagogischen Anthropologie Eugen Finks.*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001.

Cairns D., *Conversations with Husserl and Fink. Ed. by the Husserl-Archives in Louvain with a foreword by Richard M. Zaner.* The Hague 1976.

Cesarone V.: *Eugen Fink: la produzione come declinazione della volontà di potenza.*, in: F. Ttaro (Hrsg.): *Nietzsche tra eccesso e misura. La volontà di potenza a confronto*. Rom 2002. S. 300-311.

Id. *Nel labirinto del mondo, L'antropologia cosmica di Eugen Fink*, Ets, Pisa, 2014

Id. - *Polemos und Paideia – Sinn und Rolle des Mythos in Finks Auffassung der Bildung*, in Hilt A., Nielsen C. (hrsg.) *Bildung in technischer Zeitalter, Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, Alber Verlag, Freiburg/München 2005.

Id.: *Sulla possibilità di pensare il divino a partire dalla differenza cosmologica in Eugen Fink*, in «Humanitas», 62, Morcelliana, Brescia, 2007.

Id., *Vom Göttlichen aus der kosmologischen Differenz her*, in *Welt Denken*, op. cit.

Christin, Renato (1992): *Das Weltverständnis im Denken Eugen Finks*. In: *Philosophisches Jahrbuch* 1992/2.

Crowell, S.G., *Gnostic phenomenology. Eugen Fink and the critique of transcendental reason*. In: *The new yearbook for phenomenology and phenomenological philosophy* 1 (2001), S. 257-277.

Dastur, F., *Mondanéité et mortalité (Fink et Heidegger)*. In: *Françoise Dastur: La phénoménologie en questions*. Paris 2004, S. 229-242.

Depraz, Natalie/Richir, Marc (Hrsg.): *Eugen Fink. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 23-30 juillet 1994*. Amsterdam, 1997.

Franz T.: *Der Mensch und seine Grundphänomene: Eugen Finks Existentialanthropologie aus der Perspektive der Strukturanthropologie Heinrich Rombachs*. Freiburg 1999.

Id., *Mensch und Technik bei Eugen Fink : Eine kritische Interpretation*. In: *Phänomenologische Forschungen - Phenomenological studies - Recherches phénoménologiques* (2004), S. 207-218.

Id., *“Der Leib ist eine große Vernunft”. Eugen Finks kosmologisch-antropologische Interpretation von Eros und Thanatos*, in Böhmer/Hilt (hrsg.) *Das Elementale*, op. cit. pp. 91-119.

Giubilato G.J, *Freiheit und Reduktion, Die Idee einer meontischen Phänomenologie bei Eugen Fink*, Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktgrades der Philosophie, Wuppertal, 2015.

Greiner, A., *„Im brunnentiefen Grund der Dinge“. Welt und Bildung bei Eugen Fink.*, Alber Freiburg/München 2008.

Hilt A., *Welt als Spielraum des Politischen*, in *Welt Denken*, op. cit., pp. 267-292.

Id., *An den Grenzen der Lebenswelt –Atopie und Utopie des Elementalen* ivi. pp. 122-144.

Kerckhoven, Guy van: *Mondanizzazine e individuazione: la posta in gioco nella Sesta meditazione cartesiana di Husserl e Fink*, Il Melangolo, Genova, 1998.

Id., *Reduktion und Ent-menschung bei Eugen Fink*. In: *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Hrsg. von Rolf Kühn und Michael Staudigl. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2003, S. 107-123.

Krell D. F., *Towards an ontology of Play: Eugen Fink Notion of Spiel*, in *Research in Phenomenology*, Vol 2, Brill, pp. 63-93

Lawrence J., *Me-ontology: Between negative Theology and Elemental Phenomenology: Heidegger, Welte, Fink.*, in A. Böhmer/A. Hilt, *Das Elementale*, op. cit. pp. 145-158.

Lazzari R., *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Franco Angeli, Milano 2009.

Luft S., *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht 2002.

Marini, Alfredo/Lazzari, Ricardo (a cura di.): *Lecture di Kant e Seminari kantiani di Fink*. Gargano del Garda, 16-18 ottobre 2002 in *Magazzino di filosofia*, Bd. 11.

Meyer-Wolters, Harmut: *Koexistenz und Freiheit. Eugen Finks Anthropologie und Bildungstheorie.*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992.

Mezzamanica M., *La discussione tra Husserl e Fink e l'idea di una fenomenologia della fenomenologia*, in *Magazzino di filosofia*, 5, 2001

Nielsen C., *Kategorien der Physis*, Heidegger und Fink in Nielsen/Sepp, *Welt Denken*, op. cit. pp.154-183.

Nitta Y., *Die Weltaufgang und die Rolle des Menschen als Medium* in A. Böhmer (a cura di), *Eugen Fink*, op. cit pp. 183-192.

Pöggler O., rec a E. Fink *Zur ontologische Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, in *Philosophischer Litteraturanzeigen*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1961.

Schenk-Mair K.: *Die Kosmologie Eugen Finks. Einführung in das Denken Eugen Finks und Explikation des kosmischen Weltbegriffs an den Lebensvollzügen des Schlafens und Wachens*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997.

Sepp, H. R.: *Oskar Becker und Eugen Fink auf dem Ost-West-Diwan*. In: Kah Kyung Cho/Young-Ho Lee (Hrsg.): *Phänomenologie der Natur (Phenomenology of nature)*. Freiburg 1999, S. 45-56.

Simonotti E., *Die Weltoffenheit des Menschen als Grundelement der philosophische Antropologie. Eugen Fink und Max Scheler*, in *Welt Denken*, op. cit. pp. 120-133.

Tengelyi, László: *Finks 'Fenster ins Absolute*. In: E.W. Orth (Hrsg.): *Die Freiburger Phänomenologie (Phänomenologische Forschungen, Bd. 30)*, Alber, Freiburg-München 1996.

Vetter H., (Hrsg.): *Lebenswelten : Ludwig Landgrebe - Eugen Fink - Jan Patocka. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 2002*. Frankfurt am Main, 2003. *Perspektiven der Philosophie* 22 (1996).

Waldenfels, B., *Selbstbezüglichkeit der Phänomenologie : Überlegungen zu Eugen Finks "VI. Cartesianischer Meditation"*. In: Bernhard Waldenfels: *Deutsch-französische Gedankengänge*. Frankfurt 1995, S. 69-82.

Wirth, S.: *Mensch und Welt. Die Anthropo-Kosmologie Eugen Finks*. Mainz 1995.

Zechner, Ingo: 16. *Die Rückgabe des Bild-Körpers und die Unmöglichkeit einer Phänomenologie des Bildes (Fink)*. In: *Ingo Zechner: Bild und Ereignis. Fragmente einer Ästhetik*. Wien 1999, S. 77-82.

Altre Fonti

AA. VV., *La fenomenologia*, a cura di V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, Einaudi, Milano 2002.

AA. VV., *Heidegger-Jahrbuch 1, Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Alber, Freiburg/München, 2004.

AA. VV., *Heidegger-Jahrbuch 6, Heidegger und Husserl*, Alber, Freiburg-München, 2012.

AA.VV., *Heidegger Jahrbuch 9, Heidegger und die Technische Welt*, Alber, Freiburg-München, 2015.

AA. VV., *Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / der Mensch auf dieser Erde“ Heidegger und Hölderlin*, Klostermann, Frankfurt a.M., 2000.

AA. VV., *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, a cura di H. Vetter, Meiner, Hamburg, 2004.

Anders G., *Patologia della Libertà*, tr. it. F. Filetti, Palomar, 1993.

Id., *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino, 2003

Id., Anders G., *Über Heidegger*, a cura di G. Oberschlick, C.H. Beck, München, 2001.

Aristotele – *Fisica*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano, 2011

Id., *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000.

Id., *Dell'interpretazione*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano, 2014.

Austin S., *Parmenides, Being, Bounds and Logic*, Yale University Press, New Haven and London, 1986.

Avicenna, *Metafisica*, a cura di P. Porro, O. Lizzini, Bompiani, Milano, 2002

Baeza R., *Die Topologie des Ursprungs. Der Begriff der Gelassenheit bei Eckhart und Heidegger und seine Entfaltung in der abendländischen Mystik und im zeitgenössischen Denken*, a cura di. Von Marcus Enders, Lit, Berlin, 2009.

Bachofen J. J., “*Das Mutterrecht*”, Benno Schwabe & co., Basel, 1948.

Benseler G., Schenkl K. , *Griechisch, Deutsches Schulwörterbuch*, Teubner Verlag, Leipzig und Berlin, 1904,

Biemel W. (a cura di), *Die Welt des Menschen, - Die Welt der Philosophie, Festschrift für Jan Patočka*, Nijhoff, Den Haag, 1976

Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio*, a cura di L. Mauro, Bompiani, Milano 2002.

Bormann, K., *Parmenides, Untersuchungen zu den fragmenten*, Meiner, Hamburg, 1971.

Brentano F., *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, tr. it. a cura di G. Reale, Vita & Pensiero, Milano, 1995.

Id., *La psicologia dal punto di vista empirico*, a cura di L- Albertazzi, Laterza, Bari, 1997

Bröcker W., *Heraklit zitiert Anaximander, in Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968.*

Id., *Aristoteles*, August Osterrieth, Frankfurt a. M. 1935.

Burnet J., *I primi filosofi greci*, a cura di A. Medri, Mimesis, Milano-Udine, 2013.

Calogero G., *Studien über den Eleatismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1970

Cacciatore G., *Prefazione a Wilhelm Dilthey, La dottrina delle visioni del mondo*, a cura di G. Magnano San Lio, Guida, Napoli, 1998.

G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino, 1971

Costa V., *Husserl*, Carocci, Roma, 2009.

Conford, *Principium sapientiae. The origin of Greek philosophical thought*, Oxford, 1952.

Chrudzimsky A., *Die Ontologie Franz Brentanos*, Kluwer, Dodrecht/Boston/London, 2004

Degani E., *Aion*, Mimesis, Bologna 2001.

Derrida J., *La fenomenologia e la chiusura della metafisica*, a cura di V. Perego, ed. La Scuola, Brescia 2016

Descartes R., *Meditazioni di Filosofia Prima*, in *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano, 2012.

Dirlmeier F., *Der Satz des Anaximander von Milet*, in *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968.

Dilthey W., *La dottrina delle visioni del mondo*, a cura di G. Magnano San Lio, Guida, Napoli, 1998

Esiodo, *Teogonia*, a cura di G. Arrighetti, Mondadori, Milano 2007.

Eckhart, *Sermoni Tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, 2011.

Fehling D., *Materie und Weltbau in der Zeit der Frühen Vorsokratiker*, Institut für Sprachwissenschaft Innsbruck, 1994.

Gadamer H. G. (a cura di) – *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968.

Id., *Zur Vorgeschichte der Metaphysik (1950)*, in *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, op. cit.

Id., *Hegel und Heraklit*, in *Gesammelte Werke*, voll VI, Mohr, Tübingen 1985, tr. it. *Hegel ed Eraclito* in H. G. Gadamer, in di A. Mecacci (a cura di), *Ermeneutica e mondo*, Roma, 2004

Id. *Eraclito. Ermeneutica del mondo antico*, Donizelli, Roma, 2004.

Gehlen A., *L'uomo delle origini e la tarda cultura*, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano-Udine 2016.

Guilead R., *Il mondo nel pensiero contemporaneo*, tr. it. U. Fadini, Spirali Milano 1984

Hartmann N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, De Gruyter, Berlin, 1960; tr. it. *La filosofia dell'idealismo tedesco*, a cura di V. Verra, Mursia, Milano 1972

Hegel G.W.F., *Pänomenologie des Geistes*, in *Werke III*, Suhrkamp Berlin 1986, tr. it. a cura di E. De Negri, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008.

Id. *Wissenschaft der Logik I-II*, in *Werke V-VI*, Suhrkamp, Berlin, 1986, tr. it. a cura di C. Cesa, Laterza, Bari, 2009.

Id. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke XII*, Suhrkamp, Berlin, 1986, tr. it a cura di R. Bordoli, Laterza, Bari 2009.

Held K., *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, De Gruyter, Berlin 1980.

Henry M., *L'essenza della manifestazione I*, a cura di F.C. Papparo, Filema, Napoli, 2009.

Herrmann F.-W. von, *Bewußtsein. Zeit und Weltverständnis*, Klostermann, Frankfurt a.M, 1971.

Id. *Gelassenheit bei Heidegger und Meister Eckhart*, Springer, Dodrecht, 1995.

Id. *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Klosterman, Frankfurt a. M., *Il Concetto di Fenomenologia in Heidegger e Husserl*, a cura di R. Cristin, il Melangolo, Firenze, 1997.

Id., *La Metafisica nel pensiero di Heidegger*, a cura di A. Molinaro, Urbania University Press, Città del Vaticano, 2004.

Jaeger W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin 1955, tr. it. a cura di E. Berti, Sansoni, Milano 2004.

Kant I., *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 2004

Hübner K., *Die Wahrheit des Mythos*, C.H. Beck, München, 1985.

Kraus M., *Name und Sache, Ein Problem in frühgeschichte Denken.*, B.R. Grüner, Amsterdam, 1987.

Kreis F., *Phänomenologie und Kritizismus*, Mohr, Tübingen, 1930.

Kuhn H., *Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Die Runde, Berlin, 1934.

Lackeit C., *Zeit und Ewigkeit in Sprache und religion der Girechen*, Hartungsche Buchereidrucken, Königsberg i. Pr., 1916.

Laino L., *Salvare i fenomeni. Saggio sulla fisica greca e sui presupposti della matematizzazione della natura*, Mimesis, Milano-Udine, 2015.

Landgrebe L., *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh, 1963.

Lassalle F. *Die Philosophie Herakleitos des dunklen von Ephesos*, in *Gesammelte Reden und Schriften* Bd. VII, Cassirer, Berlin, 1920.

Löwith K., *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2000.

Id. *Significato e fine della storia*, a cura di F. Tedeschi Negri, il Saggiatore, Milano, 2010.

Marx W., *Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden*, Rombach, Freiburg 1972.

Mansfeld J., *Die Offenbarung des Parmenides und die Menschliche Welt*, Van Gorcum & Comp. N.V., Assen, 1964.

Masullo A. *Il senso del fondamento*, e cura di G. Cantillo, C. de Lutzenberger, Editoriale scientifica, Napoli, 2007.

Id., *La problematica del continuo nel pensiero di Zenone di Elea e di Aristotele*, in *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti in Napoli*, Napoli, 1955.

Mazzarella E., *Tecnica e Metafisica, Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli, 2002.

Id. E. Mazzarella, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, il Melangolo, Genova, 2004.

Merlau-Ponty M., *Fenomenologia della percezione*, a cura di P.A. Rovatti, Bompiani, Milano, 2003

Nietzsche F., *La Gaia scienza e Idilli di Messina*, a cura di G. Colli, M. Moninari, tr. it. F. Masini, Adelphi, Milano 1992.

Id. *Al di là del bene e del male*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano, 2007.

Id. *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-73*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 1991

Novalis, *Frammenti*, tr. it. a cura di E. Pocar, BUR, Milano 1976

Olgiati F., *I fondamenti della filosofia classica*, Vita e Pensiero, Milano, 1964.

Otto, W. F., *Gli dei della grecia. L'immagine del divino nello specchio dello spirito greco*, a cura di G. Moretti, A. Stavru, tr.it G. Federici Airoidi, Adelphi, Milano, 2004

Id., *Dyonison Mytos und Kultus*, Klostermann, Frankfurt a.M, 1933

Patočka, J., *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, K. Nellen, J. Nemec (hrsg.), Klett-Kotta, Stuttgart, 1990.

Id. *Platonismo Negativo*, a cura di F. Tava, Bompiani, Milano, 2015.

Id. *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, a cura di M. Carbone, Einaudi, Torino, 2008.

Philippson P., *Il concetto greco di tempo nelle parole aion, kronos, kairos, eniautos* in Rivista di Storia della Filosofia 4, pp. 81-97.

Platone, *La Repubblica*, a cura di F. Adorno, Rizzoli, Milano, 1981.

Id, *Parmenide*, a cura di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 2007.

Id. *Sofista*, a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano, 2007

Id. *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2003.

Id., *Teeteto*, a cura di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 2011.

Pieper H.-J., »Anschauung« als operativer Begriff. Eine Untersuchung zur Grundlegung der transzendentalen Phänomenologie, Meiner, Hamburg, 1993.

Pöggler O. *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963.

Pulpito M., *Parmenide e la negazione del tempo*, LED Edizioni Universitarie, Milano, 2005.

Rang B., *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1990.

Reinhard K., *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1985.

Id., *Heaklitea*, in *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968.

Rinofner-Kreidl S., *Edmund Husserl, Zeitlichkeit und Intentionalität*, Alber, Freiburg/München 2000.

Russo N., *La cosa e l'ente. Verso l'ipotesi ontologica*, Cronopio, Napoli, 2012.

Id., *Polymechanos Anthropos*, Guida, Napoli, 2008.

Saudelli L., *Ippolito Romano e la refutatio di Eraclito*, *Isonomia Rivista di Filosofia*, Urbino, 2004

Sepp H.R., *Grundrisse einer oikologische Philosophie*, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, Prag, 2014.

Scheler M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1947, tr. It, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Paansera, Armando Editore, Roma, 2006.

Schelling W. F., *Sull'essenza della Libertà*, a cura di G. Strummiello, Rusconi, Milano 1996,

Schuhmann K., *Husserl-Chronik, Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Husserliana-Dokumente I. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1977

Schwabl, *Sein und Doxa bei Parmenides*, in *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968.

Schmitz H., *Anaximander und die Anfänge der griechischen Philosophie*, Bouvier, Bonn, 1988.

C. Sini, *Husserl e il pensiero moderno* in, *Il Pensiero*, col VI n. 2, Istituto editoriale Cisalpino, Milano-Varese 1961

Strasser S., *Der Begriff der Welt in der phänomenologische Philosophie*, in *Phänomenologische Forschungen*, Vol. 3, Phänomenologie und Praxis, pp. 151-179, Felix Meiner Verlag, 1976, pp. 151-179.

Tommaso D'Aquino, *Sulla verità*, a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano, 2005.

Id., *L'ente e l'essenza* a cura di P. Porro, Bompiani, Milano, 2009.

Tugendhat E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin, 1970.

Vetter H. *Parmenides, Sein und Welt. Die Fragmente neu übersetzt und kommentiert von Helmuth Vetter*, Alber, Freiburg/München, 2016.

Vernant, J.-P., *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, tr. it. M. Romano, B. Bravo, Einaudi, Torino, 2001.

Id. *Le origini del pensiero Greco*, Feltrinelli, Milano, 2011.

Vitiello V., *Dialettica ed Ermeneutica, Hegel ed Heidegger*, Guida, Napoli, 1979.

Vlastos G., *Studies in Greek Philosophy, vol. 1: the presocratics*, Princeton University press, Princeton, 1995.

Wieland W., *Die aristotelische Physik, Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962.

Zahavi D., *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press 2003.

Zocher R., *Husserls Phänomenologie und Schupps Logik. Ein betrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee*, Reinhardt, München, 1932;

Zarader M., *Heidegger e le patole dell'origine*, Vita e Pensiero, Milano, 1997.